Biblische Zeitfragen
gemeinverständlich erörtert. — Ein Broschürenzyklus
begründet von Prof. Dr. Joh. Nikel und Prof. Dr. Ign. Rohr.

Der Bibl. Zeitfragen **zehnte Folge** herausgegeben von

Dr. P. Heinisch,
o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese
z. Zt. Breslau.

Heft 4/6.

Dr. Ignaz Rohr,
o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese
in Tübingen.

Leben Jesu
nach den vier Evangelien.
Kurzgefaßte Erklärung.

III.
Kämpfe, Lehren, Wundertaten.

Von

Joseph Sickenberger.

Erste und zweite Auflage.

Printed in Germany

Münster in Westf. 1921.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Biblische Zeitfragen.

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den **Biblischen Zeitfragen** einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeteren Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch z. Zt. Breslau – für die ersten vier Folgen Dr. Nikel (Breslau) – und Dr. Rohr in Tübingen übernommen. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- und neutest. Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt. Die einzelnen Broschüren werden den Umfang von drei Druckbogen für gewöhnlich nicht übersteigen. Umfangreichere Arbeiten erscheinen als Doppelhefte. Je 12 Hefte sollen eine „Folge" bilden; Folge 1–9 (je 12 Hefte) kosten je 20 Mk., Folge 10 kostet 24 Mk., doch wird jedes Heft auch einzeln käuflich sein.

Die früheren Folgen können noch jetzt bezogen werden.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. 2,—
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. 1,80
3. Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. 1,80
4. Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. 1,80
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. 1,80
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. 2,—
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 3. Aufl. 1,80
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 3. Aufl. 2,—
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. 2,—
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. 2,—
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. 1,80
12. Dr. P. Heinisch (Breslau), Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. 2,—

Zweite Folge.

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. 2,—
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. 2,—
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. 2,—
4. Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. 2,—

5./6. Dr. Friedr. Maier (Sasbach), Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 4,—

7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. 1,80

8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 4,—

10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. 2,—
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. 1,80
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. 1,80

Biblische Zeitfragen
Zehnte Folge. Heft 4/6.

Leben Jesu
nach den vier Evangelien.
Kurzgefaßte Erklärung.

III.

Kämpfe, Lehren, Wundertaten.

Von
Joseph Sickenberger.

Münster in Westf. 1921.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 25. Augusti 1921.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 5185

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Vorbemerkung.

Nachstehende Ausführungen bilden die Fortsetzung der Biblischen Zeitfragen VII. Folge, Heft 11/12 und VIII. Folge, Heft 9/10.

---

7. Teil. Konflikte mit den Juden.

§ 87. Die Heilung am Bethesdateiche.

Jo 5, 1–47.

Wenn die von allen Texteszeugen gebotene Reihenfolge der Kapitel 4, 5, 6 und 7 richtig und nicht etwa 4, 6, 5, 7 zu ordnen ist (vgl. über diese undurchführbare Annahme zu 7, 1 f), überspringt der Evangelist mit der Bemerkung *μετὰ ταῦτα* die erste Zeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu, da sie von den synoptischen Evangelien ausführlich geschildert wurde. Da keiner der Synoptiker die chronologische Ordnung bis ins einzelne durchführt, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, wo Jo 5 in ihre Darstellung einzufügen wäre. Die Vermutung Cladders [1]) u. a., Jo 5 sei schon zwischen Mk 1 und 2 einzuschieben, stützt sich nicht auf ganz sichere Kriterien [2]).

Die galiläische Wirksamkeit Jesu wurde durch ein Fest und 1
die damit verbundene Wallfahrtspflicht unterbrochen. Die Erfüllung dieser Pflicht war für Jesus der Anlaß, die Jo 4, 1 angedeutete Absicht, den Pharisäern in Jerusalem auszuweichen, aufzugeben und wieder nach Jerusalem zu kommen. Leider hat der Evangelist gegen seine sonstige Gewohnheit das Fest nicht näher bezeichnet. Ja, es läßt sich auch nicht mit Bestimmtheit sagen, ob er von dem Stattfinden „eines" oder „des Festes der Juden" gesprochen hat, da der Artikel *ἡ* vor *ἑορτή* in den Hss ℵCL u. a. und bei Tatian steht, während er in ABD u. a. und bei Origenes fehlt. Doch darf es als wahrscheinlich gelten, daß der Evangelist Johannes die lectio difficilior *ἡ ἑορτή* gebraucht hat und damit auf ein bestimmtes Fest, das er beim Leser als bekannt voraussetzte, hinweisen wollte. Dann kann schwerlich ein anderes Fest gemeint sein, als das auf die Eröffnung der galiläischen Tätigkeit etwa im Januar 30 folgende Wallfahrtsfest, nämlich das Pascha-

---

[1]) Stimmen aus Maria Laach LXXXVII 147 f; Unsere Evangelien I. Reihe, Freiburg i. Br. 1917, 196.

[2]) Vgl. Meinertz, Biblische Zeitschrift XIV 131 f.

fest des 2. Jahres der Wirksamkeit Jesu, d. i. des Jahres 30 [1]). Kurz vorher (4, 45) hatte der Evangelist ja zweimal mit dem Ausdruck ἡ ἑορτή ein Paschafest bezeichnet, so daß erklärlich ist, warum er hier gegen seine sonstige Gewohnheit das Fest nicht mit seinem Namen nennt. Wer aber das 6, 4 erwähnte Paschafest, kurz vor dem die wunderbare Brotvermehrung stattfand, schon als das der Eröffnung des galiläischen Wirkens folgende Paschafest erklärt, wäre zur Verlegenheitshypothese genötigt, im anonymen Feste 5, 1 das auf den 14. und 15. Adar (Anfang März) fallende Purimfest, das aber nicht zu den Wallfahrtsfesten gehörte, zu erblicken und könnte nicht erklären, warum Jesus sich, ohne genötigt zu sein, wieder nach Jerusalem begibt, nachdem er eben den dortigen Pharisäern ausgewichen ist (4, 1 ff). Das Jo 6, 4 erwähnte Paschafest muß also in das nächste Jahr (31) fallen und zwischen Jo 5 und 6 ein zeitlicher Zwischenraum von fast einem Jahre angenommen werden. Dann wäre es an sich auch möglich, das anonyme Fest als das Laubhüttenfest (Anfang Oktober) des Jahres 30 anzusehen, weil dieses große Freudenfest öfters schlechthin als „das Fest" der Juden bezeichnet wird (Belege im Kommentar Th. Zahns zur Stelle). Doch spricht dagegen, daß 7, 2 ein Laubhüttenfest angeführt und dort mit seinem Namen bezeichnet wird. Es wäre nicht verständlich, warum Johannes diese Anführungsweise nicht schon beim 1. Laubhüttenfest, das er erwähnt, angewendet haben sollte. Die Versuche, an dem terminus post quem für die Bestimmungen des Festes 5, 1, dem durch Jo 4, 35 (4 Monate vor der Ernte) in den Dezember oder besser noch Januar zu verlegenden Beginn der galiläischen Tätigkeit, zu rütteln und etwa gar im Sinne der Einjahrtheoretiker das anonyme Fest als das auf das Jo 2, 13 erwähnte Paschafest folgende Pfingstfest zu erklären, sind unhaltbar. Die judäische Tauftätigkeit Jesu und die erste galiläische Wirksamkeit läßt sich nicht in die 7 Wochen zwischen Ostern und Pfingsten einengen.

Sonach benutzte Jesus das etwa ein Vierteljahr nach Eröffnung seines Wirkens in Galiläa fallende Paschafest, um der für jeden männlichen Israeliten geltenden Wallfahrtspflicht zu genügen.

[1]) Bei dieser Jahresangabe ist vorausgesetzt, daß Johannes der Täufer im Herbst des Jahres 28 auftrat (vgl. § 21), so daß die Taufe Jesu etwa ein Vierteljahr später stattfand, das erste Paschafest das des Jahres 29 war (s. § 29) und der Weggang von Judäa in das Ende desselben Jahres (s. § 33) zu verlegen ist. Bei syrischer Zählungsweise der Regierungsjahre des Kaisers Tiberius können sich diese Jahresangaben um eins nach vorwärts, bei der Annahme, Johannes der Täufer sei erst im Laufe des Jahres 29 aufgetreten, um eins nach rückwärts verschieben.

„Er ging nach Jerusalem hinauf." An dem in die Festzeit fallende 2
Sabbat (Vers 9) wirkte er ein großes Wunder, das sich am Teiche
namens Bethesda (*Βηθεσδά* = בֵּית חִסְדָּא = Haus der Barm-
herzigkeit) zugetragen hat. Die Namensformen *Βηθζαθά* ℵLW
oder *Βηθσαϊδά* B Vulg. sind wohl durch Verwechslungen mit
der nördlichen Vorstadt Jerusalems Bezetha und dem galiläischen
Bethsaida entstanden. Der Teich wird örtlich durch seine Lage
beim Schaftor (nach *προβατικῇ* ist wohl *πύλῃ* zu ergänzen) näher
bestimmt. Ein solches war unter Nehemias wieder errichtet worden
(Neh 3, 1 u. 32; 12, 39) und lag wahrscheinlich nördlich vom
Tempelplatz. Die altchristliche Tradition (Itinerarium des Pilgers
von Bordeaux v. J. 333 edid. P. Geyer 21, 5ff; Eusebius,
Onomastikon herausgeg. von E. Klostermann 58, 21 ff) spricht
von einem Doppelteich, der damals als der von Jo erwähnte Teich
gezeigt wurde; das eine Becken enthalte rot gefärbtes Wasser.
Unter und neben der heutigen Annenkirche der Weißen Väter wurden
Reste von Bassins freigelegt, die möglicher Weise der alte Bethesdateich
gewesen sind. Doch läßt sich Sicheres darüber ebensowenig ausmachen
wie über die Art, wie die beim Teiche liegenden fünf Säulenhallen
angeordnet waren. Der Teich selbst muß damals, wie schon sein 3
Name andeutet, heilkräftiges Wasser enthalten haben und war in-
folgedessen von verschiedenen Kranken — der Evangelist nennt
beispielsweise Blinde, Lahme und Ausgezehrte — umlagert. Dieses
Warten am Teiche nötigt aber zu dem Schlusse, daß die Heilkraft
des Wassers nicht immer, sondern nur zu gewissen, vorher nicht
bekannten Zeiten gewirkt hat. Insofern sagt der textkritisch sehr
zweifelhafte Versschluß *ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν*,
der in den ältesten Hss und Übersetzungen (ℵBC* sy^{c} und wohl
auch sy^{s}) fehlt, nichts wesentlich Neues, ist also wohl eine Vers 7
vorausnehmende spätere Verdeutlichung. Auch der ganze Vers 4, 4
der außer in den genannten Texteszeugen auch in D fehlt, ist wohl
auf Grund von Vers 7 eingefügt. Vgl. unten. Unter den Kranken 5
befand sich einer, dessen Zustand besonders mitleiderregend war,
da er schon „38 Jahre an seiner Krankheit litt". Diesen nach rein 6
natürlichen Verhältnissen verzweifelt liegenden Fall erwählte Jesus,
um seine Wundermacht zu offenbaren. Als ihm bei einem Besuch
des Bethesdateiches die lange Dauer der Krankheit des auf einer
Bahre daliegenden Mannes erzählt wurde, knüpft er durch die
Frage: „Willst du gesund werden?" ein Gespräch mit ihm an und
belebt so seine Hoffnung. Die Antwort des Kranken läßt erkennen, 7
daß er sich nur langsam fortbewegen konnte, also wohl den Ge-
lähmten von Vers 3 zuzuzählen war. Vielfach wurde er auch

als παραλυτικός (cf. Mk 2, 3 u. ö.) betrachtet, weshalb D und Italahss in V. 3 hinter ξηρῶν παραλυτικῶν beigefügt hatten. Weiterhin ergibt sich aus der Antwort, daß das Wasser im Bethesdateiche von Zeit zu Zeit in Wallung geriet und daß dies der Augenblick war, wo es Heilung bewirkte. Aber dem Kranken nützte das nichts. Das Zuvorkommen eines anderen, der schneller in das in Wallung befindliche Wasser hineinsteigen konnte, verhinderte seine Heilung. Wäre ihm fremde Hilfe zu Gebote gestanden, so hätte er sich noch in das Wasser tragen lassen können und wäre so selbst der Erste gewesen. Das war aber nicht der Fall. Es scheint also der Teich nur an einer Stelle in Wallung geraten zu sein, so daß nur ein Mensch in den Strudel gelangen konnte. Dann wäre auch die Wallung nur von ganz kurzer Dauer gewesen. Soweit läßt sich der Vorgang vielleicht noch rein natürlich erklären. Die Heilung von Blinden, Lahmen und Ausgezehrten kann dagegen nur als Wunder aufgefaßt werden. Sie scheint jedesmal eingetreten zu sein, da der Kranke lediglich seinem Zuspätkommen die Schuld zuschreibt. Sonach sagt also der wohl später der Verdeutlichung halber hinzugefügte Vers 4 (s. oben) nichts Neues, wenn er mitteilt, daß nur der Erste, dieser aber ganz sicher durch den Strudel geheilt wurde. Das Wallen des Wassers führt der Interpolator auf die Wirksamkeit eines Engels zurück, der „von Zeit zu Zeit zum Teich herabstieg und das Wasser aufrührte". Da nach jüdischer, wie christlicher Angelologie bei außerordentlichen Naturereignissen Gott sich der Vermittlung von Engeln bedient (vgl. bes. die Apk, wo z. B. 16, 5 ein ἄγγελος τῶν ὑδάτων auftritt), ist wohl anzunehmen, daß der Verfasser von Vers 4 nicht bloß die Heilung, sondern auch das Aufwallen
8 f des Wassers als übernatürliche Wirkung betrachtet hat. Auch für Jesus war wenigstens die Heilung ein Wunder (vgl. V. 17 u. 20), aber er setzt an die Stelle dieser alttestamentlichen Gnadenwirkung eine neue durch ihn selbst vermittelte. Der einfache Befehl an den Kranken, sich zu erheben, die Bahre, auf der er lag (κράβαττος), fortzutragen und seines Weges weiterzugehen, genügte, um die Lähmung und Schwäche zu heilen. Der Kranke konnte sofort tun, was ihm Jesus befohlen hatte.

Teilweise mit denselben Worten wird von den Syn die Heilung eines Gichtbrüchigen (παραλυτικός) in Karpharnaum berichtet (vgl. § 71). Die Verschiedenheit des Ortes und der Nebenumstände lassen aber eine Identifizierung der Vorgänge nicht zu. Jo hat das große Wunder auch nicht erzählt, um eine weitere Krankenheilung nach der Heilung des Sohnes des königlichen

Beamten (4, 46 – 54) anzufügen, sondern um einen Ausgangspunkt für die folgende Auseinandersetzung Jesu mit den Juden zu gewinnen. Diese wurde dadurch veranlaßt, daß das Bethesdawunder eine Sabbatheilung war. Eine solche galt aber den Juden als unerlaubt (vgl. Lk 13, 14 und unten § 89).

Dem Geheilten konnte von jüdischer Seite – wohl von obrigkeitlichen Personen – freilich nur der Vorwurf gemacht werden, daß er durch Heimtragen seines Bettes das strenge Verbot, am Sabbat eine Last zu tragen (vgl. Jer 17, 24 und 27), verletze. Er schob aber die Verantwortung auf den Mann, der ihn gesund gemacht habe, und deutete damit an, daß er einem solchen Wohltäter gegenüber doch nicht ungehorsam sein durfte. Er wußte aber nicht, daß Jesus dieser Wohltäter gewesen war, und konnte deshalb die Frage der verhörenden Juden nach dem moralischen Urheber dieser Sabbatschändung nicht beantworten. Jesus hatte nämlich nicht gewollt, daß das Bethesdawunder sich sofort zu einer Ovation für ihn ausgestalte und benutzte die dort anwesende Menschenmenge, um in ihr zu verschwinden und fortzugehen (ἐξένευσεν = er war ausgewichen).

Nach kurzer Zeit (vielleicht am folgenden Tage) wurde es aber doch den amtlichen Vertretern des Judentums bekannt, daß Jesus die Bethesdaheilung vollzogen hatte. Der Geheilte war in einem der Tempelvorhöfe mit Jesus zusammengetroffen und hatte dadurch erfahren, wer sein Wohltäter gewesen war. Jetzt konnte er die von den Juden an ihn gerichtete Frage beantworten und tat es auch, wobei ihn aber sicher nicht Undankbarkeit geleitet hat. Er war zwar in seinem früheren Leben mit Sünden behaftet gewesen und die schwere Krankheit war wohl als göttliche Strafe dafür anzusehen (anders wie 9, 3), aber das Gebot Jesu „nicht mehr zu sündigen", um einer größeren Strafe (der ewigen Verdammnis) zu entgehen, wird um so mehr auf ihn gewirkt haben, als sich Jesus ihm dadurch wieder als Wisser von verborgenen Dingen geoffenbart hat. Er scheidet nunmehr aus dem Drama aus und Jesus steht seinen Feinden allein gegenüber. Zu solchen waren die Führer des Judentums in Jerusalem bereits geworden. Die frühere erfolgreiche judäische Tauftätigkeit Jesu, die besonders der Pharisäerpartei ein Dorn im Auge war (4, 1), und die mächtig ins Werk gesetzte galiläische Mission wurde selbstverständlich vom Synedrium unangenehm empfunden, weil sich hier eine von ihnen unabhängige Autorität entwickelte und großen Einfluß auf das Volk gewann. Daher galt es, diese Konkurrenz zu beseitigen (ἐδίωκον). Die offenkundige Sabbatschändung schien einen will-

10 11 12 f 14 f 16

17 kommenen Anlaß zu bieten. Aber Jesus erkennt – offenbar bei einem Verhör, das die Synedristen mit ihm veranstalteten – den Vorwurf der Sabbatschändung nicht an, sondern erklärt sein Handeln am Bethesdateiche als ein Handeln, das sich einzig und allein nach dem Handeln seines göttlichen Vaters richtet. So wie dieser bis zur Gegenwart sein göttliches Wirken nicht eingestellt hat und darin auch keinen Ruhetag hält, so darf auch Jesus als sein (besonderer) Sohn sich nicht durch das Sabbatgesetz abhalten lassen, göttliches Wollen und Tun auf Erden auszuführen. Darum hat er trotz des Sabbats ein Wunder gewirkt und es dadurch noch mehr offenbar gemacht, daß er dem Geheilten gebot, sein Bett
18 heimzutragen. Diese in Menschenmund unerhörte Parallele zwischen göttlicher Wirkungsweise und dem Handeln Jesu steigerte die Verfolgungswut der Feinde derart, daß sie die in Vers 16 angedeutete (von A und einigen Majuskeln und Versionen sogar direkt berichtete) Absicht, Jesus zu töten, erst recht zur Ausführung bringen wollten. Jesus hatte ja dem Schuldtitel Sabbatschändung noch den weiteren der Blasphemie hinzugefügt, da er seine Person als eine gottgleiche ausgegeben hatte. Das war sicher ein todeswürdiges Verbrechen.

19 Zunächst aber konnten sie die Ausführung nicht wagen. Denn Jesus trat ihnen entweder bei der Fortsetzung des Verhöres, oder bei einer folgenden Gelegenheit, jedenfalls aber noch während der gleichen Festzeit mit aller Kraft und Autorität entgegen. Er stellt sich zunächst seinen Feinden als Gottessohn, der den Menschen Leben spendet, aber sie einstens auch richten wird, vor (Vers 19–30). Den Vorwurf, daß er göttliche Ansprüche erhebe, nimmt er an und erklärt, daß tatsächlich eine volle Parallele (ὁμοίως) zwischen dem Tun des Vaters und dem des Sohnes, also seiner Person, besteht (19b). Das hat zur Folge, daß letzterer bei seinem Wirken hier auf Erden nur auf das Handeln des Vaters blickt, also die göttlichen Akte zur Richtschnur nimmt, so daß die Initiative nicht bei Jesus, sondern bei seinem Vater liegt (19a).
20 Jesus ist ja auch in der Lage, solche alles Menschliche überragende Einblicke in das innergöttliche Wirken tun zu können, weil Gottes Vaterliebe (vgl. 3, 35) es ihm uneingeschränkt gestattet. Darum konnte er das große Bethesdawunder, ein Werk göttlicher Allmacht, dem Ratschlusse des Vaters entsprechend und „seiner Stunde" (2, 4) gehorchend, wirken. Aber diese wunderbare Krankenheilung in Jerusalem, in der die bisherige Anfangstätigkeit Jesu einen gewissen Höhepunkt erreicht hat, soll nur das Vorspiel sein für eine Wirksamkeit höherer Art, bei der Jesus

gewissermaßen die göttlichsten unter den göttlichen Prärogativen ebenfalls für sich in Anspruch nehmen kann. Der Vater „zeigt" ihm ja diese Werke, damit er sie auf Erden ausführe. Das soll dann höchstes Staunen bei den gegenwärtigen Feinden Jesu erregen. Diese „größeren Werke" sind zwei: 1. das Lebendigmachen, 21 f
2. das Richten. Beide galten sie bis dahin als rein göttliche Werke, als Vorrechte des himmlischen Vaters. Besonders als Herr über Leben und Tod, der töten und lebendig machen kann, feierte das Judentum Gott sehr oft (vgl. das tägliche Schmone esre-Gebet). Aber beide göttliche Funktionen wird in Zukunft auch Jesus den Menschen gegenüber ausüben. Er wird genau wie sein Vater Tote zum Leben erwecken und dabei diejenigen Menschen auserwählen, die er begnadigen will (entsprechend der göttlichen Prädestination), so daß er nicht bloß ein willenloses Werkzeug der göttlichen Allmacht darstellt. Weiterhin wird er auch am Ende der Zeiten das Gericht über die gesamte Menschheit halten, da ihm der Vater diese Vollmacht restlos übertragen und sich keinerlei richterliche Tätigkeit vorbehalten hat (vgl. aber Vers 30; ein Widerspruch mit 3, 17 liegt nicht vor, da dort von dem ersten Kommen Jesu in die Welt die Rede war). Beide Funktionen hängen innerlich zusammen, da sich Jesus ja gerade durch sein Richteramt als der wahre Lebenspender erweisen kann. Es ist nämlich hier beim Begriffe *ζωοποιεῖν* nicht, wie die patristische Exegese vielfach annahm, an die Wunder leiblicher Totenerweckungen (wie die des Lazarus) gedacht, sondern an die Mitteilung eines ewigen Lebens, das in erster Linie die Seele aus dem Sündentode errettet und an dem dann bei der allgemeinen Auferstehung des Fleisches auch der Leib seinen Anteil bekommt. Diese Über- 23
tragung des Richteramtes soll alle Menschen nötigen, Jesus die von ihm beanspruchte (Vers 16) göttliche Verehrung zu erweisen genau wie dem Vater, und hat umgekehrt die gerade für Juden, die sich auf den wahren Gotteskult etwas zugute taten, besonders schreckliche Folge, daß die Verächter Jesu auch Gottesverächter sind. Da Jesus vom Vater gesandt wurde, kann es ja gar nicht anders sein. Es gilt also, an Jesus zu glauben. In feierlichster Weise 24
erhebt Jesus diese Forderung. Das Anhören der von ihm den Menschen verkündeten Heilslehre muß zum Glauben führen (vgl. Röm 10, 17), der sich im letzten Grunde auf Gott Vater, als den Sender Jesu stützt, in Christus also den Gottgesandten erblickt. Dem, der diese subjektive Heilsbedingung erfüllt, ist Christus der Lebendigmacher; er bekommt durch diesen Glauben (schon hier auf Erden) das ewig währende Leben (vgl. 3, 15 f). Ein solcher

Gläubiger braucht aber Christus auch nicht in seiner zweiten Eigenschaft als Richter zu fürchten. Denn es findet eigentlich gar keine Gerichtsverhandlung und Untersuchung über ihn statt, da er ja im Vollbesitz des Lebens vor dem Richterstuhl Christi erscheint. Durch seinen Glaubensakt ist er aus dem Reiche des Seelentodes
25 hinüber getreten in das Reich, wo ewiges Leben herrscht. Dieser Übergang steht nun unmittelbar (vgl. 4, 23) bevor, wie Jesus ebenso feierlich versichert. Er hat ja schon begonnen, das neue Reich zu verkünden. Die geistig toten Menschen, die Sünder brauchen also nur auf seine als „des Gottessohnes" Stimme gläubig zu hören, um sich jetzt schon das Leben erwerben zu
26 können. Denn Christus ist tatsächlich, wie schon Vers 21 sagte, die Lebensquelle. Er hat, obwohl auf Erden weilend, die Eigenschaft, das Leben in sich zu haben (und damit auch andere lebendig zu machen so wie das Licht von selbst leuchtet), vom Vater erhalten,
27 bei dem diese Eigenschaft ja zum Wesen gehört (vgl. 1, 4). In seiner Eigenschaft als „Menschensohn", d. h. wohl nicht bloß als Menschenkind oder Erdgeborener, sondern als auf die Welt gekommener Messias (wie 1, 51 und 3, 13, obwohl hier die Artikel vor *υἱὸς* und *ἀνθρώπου* fehlen) hat ja auch Christus das das Lebenspenden ergänzende Amt des Gerichthaltens, das Vers 22
28 schon erwähnt war, als Geschenk vom Vater erhalten. Die Ausübung dieser letzteren Funktion liegt freilich in einer entfernteren Zukunft. Aber deswegen darf die Kunde, daß Jesus auch Richter ist, bei den Juden nicht Staunen und Unglauben erregen. Es wird die Stunde kommen, wo sie dieses Gericht selbst erleben werden. Bei der allgemeinen Auferstehung der Toten aus ihren Gräbern wird die die Toten wieder lebendig machende Stimme
29 Christi allgemein gehört werden, aber dann ist keine freie Wahl mehr möglich. Nach dem Herauskommen aus den Gräbern tritt die endgültige große Scheidung ein: denen, die Gutes getan haben — man würde erwarten: den Gläubigen; aber bei Jo fällt Glaube und Sitte zusammen (vgl. 3, 19 und 21) — wird das eine Auferstehung sein, die ihnen den Vollbesitz des ewigen Lebens (der Seligkeit) vermittelt; die Übeltäter, das sind die Ungläubigen, werden durch diese Auferstehung in das Gericht Jesu gebracht werden, und das wird ihnen die verdiente Strafe, die ewige Verdammnis zu-
30 erkennen. Jesus wird bei diesem Gericht vollkommen gerecht zu urteilen imstande sein, weil er ja, wie schon einleitend in Vers 19 bemerkt war, nicht selbständig vorgehen kann, sondern vom himmlischen Vater abhängig ist. Dieser wird ihm gewissermaßen das Urteil, das er zu fällen hat, vorsagen, so daß er nur Gehörtes

nachspricht. Ein eigener Wille, der dem Willen des Vaters widersprechen würde, macht sich nicht geltend. Hier auf Erden als Lebenspender wie einst als Richter fühlt sich Jesus nur als „Gesandter" des Vaters.

Ein zweiter Teil der Ausführungen Jesu vor seinen Feinden nennt die Zeugnisse, die ihm zu Gebote stehen, um die Wahrheit seiner Hoheitsansprüche darzutun (Vers 31–40). Zunächst geht 31
Jesus auf die formal juristische Betrachtungsweise seiner Gegner ein und gibt ihnen zu, daß alles, was er von sich behauptet hat, ein Selbstzeugnis darstellt und, falls (ἐάν) man es als solches wertet, „nicht wahr", d. h. nicht beweiskräftig zur Feststellung der Wahrheit ist (objektiv ist es selbstverständlich doch wahr, wie Jesus 8, 14 direkt erklärt). Aber selbst dann ist die Sache Christi nicht verloren, da tatsächlich, wie die juristische Beweisführung es verlangt, ein anderer für ihn Zeugnis ablegt. Dessen Zeugnis ist aber Wahrheit (in jedem Sinn), wie Christi Selbstbewußtsein (οἶδα) bestätigt. Jesus nimmt also eine genaue Kenntnis dieses Zeugen und seiner Aussage für sich in Anspruch. Die Lesart οἴδατε (ℵ*Dadeqsy^{c}) scheint zwar zunächst einen glatten Sinn zu geben, da dann das Zeugnis als eines dargestellt wird, das auch die Gegner anerkennen. Aber tatsächlich erkennen diese es doch nicht an, wie das folgende zeigt, so daß nur das auch besser bezeugte οἶδα die richtige Lesart sein kann. Wer dieser andere 33
Zeuge ist, sagt Jesus zunächst nicht. Es lag nahe, an einen Menschen zu denken. Unter diesen konnte nur Johannes der Täufer als Vorläufer und Wegbereiter Jesu in Betracht kommen. Er ist auch eine der jüdischen obersten Behörde genau bekannte Persönlichkeit; sie hat ihn ja durch eine Gesandtschaft verhören lassen, wie der Evangelist selbst (1, 19–28) erzählt hatte. Er trat als Zeuge für Christus auf und seinem Zeugnis kommt das Prädikat wahr in vollem Maße zu. Aber trotzdem beruft sich hier Jesus 34
nicht auf das Zeugnis des großen Johannes, weil es bloß das Zeugnis eines Menschen ist, Jesus seine Sache aber nur auf göttliche Zeugenschaft stellen will. Diese Rückerinnerung an den Täufer spricht er auch nur in diesem Zusammenhang aus, weil das Johanneszeugnis immerhin ein Wegweiser zum Erlöser, wenn auch nicht eine volle Beglaubigung war. Jesus wollte nichts versäumen, was wenigstens indirekt die Juden zum Heil führen könnte. Darum erinnert er sie auch noch tadelnd an ihr Verhalten gegen- 35
über dem Täufer. Dessen Wirken war vergleichbar (vgl. Sir 48, 1 von Elias) mit einer Lampe oder Fackel, die man anzündet und die dann ihren Schein verbreitet (vgl. aber 1, 8: er war nicht das

Licht). Die Erfolge des Täufers waren demgemäß auch nicht unbedeutend. Aber eine dauernde Wirkung wurde bei den Juden nicht erzielt. Ihr Wille war derart, daß sie nur für kurze Zeit an seiner eindrucksvollen Tätigkeit Freude hatten; sich länger mit den Bußgedanken und der Vorbereitung auf den Messias zu beschäftigen, entsprach durchaus nicht ihren Wünschen. Das Wirken des Täufers erscheint in dieser Charakteristik Christi als vergangenes. Deswegen braucht aber noch nicht gefolgert zu werden, daß der Täufer schon das Martyrium erlitten hatte, als Jesus diese Worte sprach. Jesus wußte eben, daß mit der Gefangennahme des Täufers seine Missionsarbeit bereits ihr Ende erreicht hatte. Der Tod des Johannes erfolgte, wenn Jesus diese Worte an einem Paschafeste sprach, erst fast ein Jahr später (vgl. unten
36 § 122). Nachdem Jesus also die Zeugenrolle des Täufers trotz ihres relativen Wertes für seine Person abgelehnt hatte, nennt er das Zeugnis des „anderen", das ihm zu Gebote steht und ein größeres ist (*μείζω* ist prädikativ; die von ABEG u. a. überlieferte Lesart *μείζων* sollte wohl die Härte der Ausdrucksweise etwas mildern). Es sind die von ihm zu vollbringenden Werke, die aber nicht so sehr als seine eigenen Werke in Betracht kommen — obwohl sie es sind (*ἃ ποιῶ*) — als vielmehr als ein Wirken des Vaters, das Jesus nur auf Erden realisiert (Vers 19). Aus der Art dieses Wirkens soll sich durch Rückschluß ergeben, daß Jesus wirklich der Gesandte des Vaters, wie er es von sich be-
37 hauptet, ist. Ein zweites Zeugnis des Vaters stammt von ihm selbst und liegt bereits in der Vergangenheit. Es war kein Werk, sondern gesprochenes Wort. Aber freilich war die Mitteilung nicht derart, daß die Juden dabei direkt den Vater hätten mit eigenen Augen sehen und eigenen Ohren hören können. Das Gotteswort wurde also den Juden durch Vermittlung anderer
38 mitgeteilt, aber vergeblich. Es wurde nicht bleibender Besitz der Juden und geriet wieder in Vergessenheit, wie die traurige Tatsache ihres Unglaubens an den Gottgesandten Jesus beweist. Hätten sie sich das zu ihnen gesprochene Gotteswort lebendig vor Augen gehalten, so hätten sie zum Glauben geführt werden müssen. Kein Zweifel, daß Jesus unter diesem Zeugnis des Vaters die messianischen Offenbarungen versteht, die im AT vorliegen und tatsächlich das Wort Gottes an sein auserwähltes Volk darstellen.
39 Darum wird nun direkt auf „die Schriften" des AT verwiesen. Jesus gibt seinen Gegnern zu, daß sie ihre Heiligen Schriften durchforschen und wertschätzen (*ἐραυνᾶτε* ist Indikativ). Religiöse Zwecke verfolgen sie auch dabei. Ewiges Leben und Seligkeit er-

hoffen sie sich von einer treuen Befolgung des in der Hl. Schrift Gebotenen. Sie haben also gerade die Schriften in der Hand, die das Zeugnis des Vaters über Jesus enthalten. Aber sie sehen 40 diesen Wegweiser nicht und lassen sich nicht führen, weil sie nicht zu Jesus kommen wollen. Auf diesem Wege (*ἵνα* ist abhängig von *ἐλθεῖν*) wollen sie sich nicht die Seligkeit erwerben. Darum verhallt auch das Wort Gottes selbst ungehört.

Diese Schuld des ungläubigen Judentums führt der Schluß der Rede (Vers 41–47) noch näher aus. Infolge seiner 41 f Herzenskenntnis kann Jesus gleich den tiefsten Grund dieser Verstocktheit nennen (Vers 42): Es ist der völlige Mangel an Liebe zu Gott. Hätten sie diese Liebe, so hätten sie Jesus aufnehmen müssen, weil sie aus seiner Selbstlosigkeit und seinem Verzicht auf menschliche Ehren (Vers 41) hätten schließen müssen, daß es ihm nur um die Verherrlichung Gottes zu tun ist (*ἀλλ'* vertritt also den Zwischengedanken: „ihr jedoch habt meinen Verzicht nicht beachtet"). Ein zweite Antithese zwischen dem Verhalten Jesu und 43 dem der Juden hebt hervor, daß eine Zurückweisung Jesu erfolgte, obwohl er im Namen seines Vaters, also als dessen Gesandter und Erfüller seines Willens, in die Welt gekommen ist. Die Schuld steigert sich infolge der für die Zukunft vorausgesagten Tatsache, daß es andern religiösen Predigern, die aber keineswegs göttliche Sendung und den Willen, Gott zu dienen, für sich in Anspruch nehmen können, sondern sich selbst die Legitimation für ihr Auftreten geben und rein egoistische Ziele verfolgen (*ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ*), gelingen wird, die Juden zu verführen. Der Unglaube ist der beste Boden für den Aberglauben. Solche Pseudopropheten 44 verstehen es, dem Ehrgeiz zu schmeicheln, der bei den Juden vorhanden ist und den sie durch gegenseitige Schmeicheleien und Huldigungen wachhalten. Bei ihrer so irdischen Grundstimmung übersehen die Juden, daß nur die Ehre anzustreben ist, die von dem einzigen und wahren Gott den Menschen verliehen wird und in seinen Augen gilt. Darum fehlt bei ihnen der Boden, der das Samenkorn aufnehmen kann und sie können gar nicht zum Glauben an Jesus sich aufschwingen. Es läge nun nahe, daß Jesus diesen 45 unempfänglichen Gegnern seine Rache androht. Aber das Gegenteil geschieht. Er wird die Rolle des Anklägers bei Gott weder in seinem Leben auf Erden noch beim Endgericht übernehmen. Hier ist er Erlöser (vgl. 3, 17) und dort Richter (Vers 22 und 27). Aber deswegen dürfen die Juden nicht frohlocken und glauben, sie könnten ungestraft Jesum zurückweisen. Die Rolle des Anklägers übernimmt ein anderer und zwar — hierin liegt die be-

sondere Tragik – gerade die Person, an die sich die Juden mit aller Kraft klammern, von deren Hilfe sie ihr Heil zuversichtlich erwarten (Vers 39). Es ist Moses, der Repräsentant der ganzen
46 alttestamentlichen Gesetzgebung. Wer nämlich den Glauben an Jesus zurückweist, ist auch ungläubig gegenüber den Aussagen Moses'. Denn der messianische Gehalt dieser alttestamentlichen Offenbarungen weist direkt auf Jesus hin und geht in seiner Person in Erfüllung (vgl. Lk 24, 44). Moses muß also sein
47 Volk des Unglaubens an sein Wort bei Gott anklagen. Anderseits erklärt aber dieses ungläubige Verhalten gegenüber Moses auch den Unglauben gegenüber Jesus. Wo das Leichtere nicht einmal geleistet wird, der Glaube an das niedergeschriebene Wort des großen Moses, kann das Schwierigere, der Glaube an das gesprochene Wort eines mit den größten Ansprüchen auftretenden homo novus, erst recht nicht geleistet werden.

Wie diese Erklärung zeigt, sind in der gewaltigen Rede Jesu die Gründe gegen den Unglauben durchaus logisch verbunden und einheitlich vorgetragen. Es fehlen infolgedessen ausreichende Argumente für die Annahme verschiedener Redaktoren, die unter anderem verschiedene Auffassungen von ζωοποιεῖν innerhalb der Rede bemerken und zu Quellenscheidungen ausnützen möchte. Freilich kann der Inhalt nur dem geschichtlich glaubwürdig sein, der die von Jesus deutlich erhobenen Ansprüche metaphysischer Gottsohnschaft anzuerkennen vermag. An dieser Anerkenntnis und ihren Folgen liegt dem Evangelisten aber am meisten. Deshalb hat er Kapitel 5 seiner Erzählung eingefügt. Das Bethesdawunder sollte nur die Exposition und den geschichtlichen Untergrund liefern und zeigen, wie die Feindseligkeit der Juden immer mehr hervorgetreten und es zu diesen kategorischen Glaubensforderungen und dieser furchtbaren Verurteilung des Unglaubens gekommen ist. Nichts rechtfertigt also die kritische These, das Bethesdawunder sei nur als Allegorie zu werten, die die Heilung des ungläubigen Volkes Israel darstellt. Die Zahl 38 bei Nennung der Dauer der Krankheit (Vers 5) ist nicht in Rückerinnerung an den vierzigjährigen Wüstenaufenthalt Israels (vgl. Dt 2, 14) gewählt, sondern entsprach dem Sachverhalte, wie auch das „Sündige nicht mehr!" (Vers 14) einen Befehl an den Geheilten und nicht an das jüdische Volk darstellt. Als Anwendung können solche Deutungen johanneischer Worte in Betracht kommen, aber nicht als ihr nächster eigentlicher Sinn.

Da es dem Evangelisten nur um Herausarbeitung der Hauptgedanken in der Lehre Jesu zu tun war, bricht er ähnlich wie

bei der Nikodemusbelehrung (Kap. 3) den Faden der Berichterstattung nach Erreichung der Höhepunkte ab, ohne weiter über den Eindruck und die Erfolge der Rede Mitteilungen zu machen. 7, 21ff kommt nach dem Berichte des Evangelisten Jesus noch einmal auf das Bethesdawunder zu sprechen.

§ 88. Das Ährenraufen am Sabbat.

Mk 2, 23—28; Mt 12, 1—8; Lk 6, 1—5.

Ohne genaue Orts- und Zeitbestimmungen erzählen die Syn von einer Verletzung jüdischer Sabbatvorschriften durch die Jünger Jesu. Für Mk wird der Umstand, daß vorher der Konflikt Jesu mit den Pharisäern betreffs der Fastenfrage erzählt worden ist, der Anlaß gewesen sein, über weitere Konfliktsfälle zu berichten. Nur Lk hat nach dem Zeugnis der meisten Texteszeugen die Zeitangabe *ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ*. Das im profanen Griechisch nicht vorkommende Wort ist an sich schon schwer zu deuten; die Analogie von *δευτερέσχατος* = der vorletzte hilft nicht weiter, weil der „zweiterste" immer der zweite sein muß. In ihm einen liturgischen Terminus zu erblicken (etwa unter den Sabbaten ersten Rangs, wobei man an die Sabbate zwischen Pascha und Pfingsten denken könnte, den zweiten), wird dadurch fast unmöglich, daß die uns sehr genau überlieferte Festordnung der Juden nirgends ein Zeugnis für eine solche Sabbatbezeichnung enthält, während doch Lk seinen heidenchristlichen Lesern den Ausdruck als bekannte Größe vorführt. Da das unerklärbare Wort in unseren besten Hss ℵB, sowie in vielen Minuskeln und Italahss und anderen Texteszeugen fehlt, ist man wohl genötigt, das Wort *δευτεροπρώτῳ* als später in den Text eingedrungene Glosse anzusehen. Ihre Entstehung kann sehr gut ungefähr so erklärt werden, wie z. B. J. E. Belser es darstellt[1]). Ein Schreiber numerierte sich die beiden Sabbatereignisse bei Lk I. 6, 1—5, II. 6, 6—11, indem er sich zu dem Worte *σαββάτῳ* bei 6, 1 *πρώτῳ*, bei 6, 6 *δευτέρῳ* an den Rand notierte. Ein späterer Benutzer dieser Hs mag sich erinnert haben, daß Lk schon 4, 31 einen Sabbat erwähnt hatte, an dem Jesus in hervorragender Weise tätig war; darum korrigierte er durch Darüber- oder Danebenschreiben eines *δευτέρῳ* das *πρώτῳ* aus. Ein Abschreiber dieser Hs, der den Sinn der Randglossen nicht mehr verstand, nahm dann beide Worte als *δευτεροπρώτῳ* in seinen Text auf. Sonach wissen wir von dem Sabbat

[1]) BZ I 58—61.

nichts weiter, als daß er in die Erntezeit, also ungefähr zwischen Pascha und Pfingsten fällt. Da es sich wahrscheinlich um ein in Galiläa geschehenes Ereignis handelt, Jesus aber nach Besuch des ersten Paschafestes (Jo 2, 13) noch lange nicht nach Galiläa zurückkehrte (vgl. § 32f und zu Jo 4, 35), liegt auch in dieser Zeitbestimmung eine bedeutende Instanz gegen die Annahme, Jesus habe nur ein Jahr lang öffentlich gewirkt. Das Pflücken reifer Ähren war nach damaligem Gesetz (Dt 23, 25) erlaubt, gehörte jedoch zu den am Sabbat verbotenen Arbeiten, da es als „eine Unterarbeit des Erntens" angesehen wurde (Maimonides, Hilchoth Schabbath VIII 3). Jesus hingegen hatte es seinen Jüngern nicht verwehrt, weil sie es, wie Mt ausdrücklich betont, aus Hunger getan hatten. Während der Missionswanderungen Jesu und seiner Jünger war ein Sabbat eingetreten. Da das Zurücklegen größerer Wege und das Herbeiholen von Speisen (vgl. Jo 4, 8) durch die Sabbatruhe verhindert waren, pflückten sich die Jünger bei der kurzen Wanderung, die ihnen gestattet war (2000 Ellen), einige reife Ähren ab und aßen die Körner, die sie durch Reiben in den Händen (Lk) aus den Hülsen losgelöst hatten. Darin erblickten Pharisäer, die den Vorgang beobachtet hatten, eine Sabbatverletzung und machten Jesus deshalb Vorhalt. Jesus verteidigt aber das Verhalten seiner Jünger und entschuldigt es durch die Not. Es liege ein ähnlicher Fall vor, wie ihn die Juden in ihrem Gesetz 1 Sm 21, 2–7 lesen können. Danach hat der Priester Achimelech dem David, der auf der Flucht vor Saul allein zu ihm nach Nob gekommen war, die heiligen Schaubrote aus der Stiftshütte zu essen gegeben, obwohl diese alle Woche zu wechselnden Brote nur von Priestern verzehrt werden durften. David hatte dem Priester erklärt, er habe Begleiter an einen bestimmten Ort bestellt. Darum bekam er fünf Brote. Auch hier war „Hunger" (alle Syn) der Entschuldigungsgrund für die an sich zweifellos vorhandene Entweihung von Heiligem. Wenn Mk dieses Ereignis „unter dem Hohenpriester Abiathar" (nicht: „in dem Abschnitt über Abiathar") geschehen sein läßt, statt unter Achimelech, so mag der Grund in einer anderen alttestamentlichen Überlieferung liegen. Auch 2 Sm 8, 17; 1 Par 18, 16; 24, 6 ist als Hoherpriester unter David Achimelech, der Sohn des Abiathar, eingeführt, während er nach 1 Sm der Vater des Abiathar ist und letzterer unter David die hohepriesterliche Würde begleitete (Achimelech war ja von Saul getötet worden, weil er David damals aufgenommen hatte). Auch daß David selbst ins Haus Gottes, das ist die Stiftshütte, hineinging, ist ein Zug, der im AT nicht berichtet wird. Nach Jesus hätten die

Juden aus diesem Vorgang lernen können, daß Not vor Gebot geht.

Einen ähnlichen Fall, der alle Wochen sich im Judentum wiederholt, erwähnt nur Mt. Die jüdischen Priester vollziehen „im Heiligtum", also im Tempel an jedem Sabbat (durch Schlachtung der Opferlämmer und sonstige liturgische Verrichtungen) Handlungen, die an sich Sabbatverletzungen darstellen. Und doch empfindet sie kein Mensch als solche, weil sie zum heiligen Tempeldienst gehören. Dieselbe Rechtfertigung nimmt Jesus für die Handlung seiner Jünger in Anspruch: Sie stehen gegenwärtig in seinem eigenen Dienst, also auch im Dienste eines heiligen Wesens, ja eines Wesens, das noch heiliger ist als das größte Heiligtum, ihr allverehrter Tempel. Kein Prophet, ja überhaupt kein Mensch hätte dieses Mt-Wort wagen können. Hier offenbart sich ein Selbstbewußtsein, daß für sich alles überragende Heiligkeit, also Göttlichkeit in Anspruch nimmt. Den Juden aber macht Jesus nach Mt den schweren Vorwurf, daß sie mit ihrer engherzigen Anschuldigung der Jünger als Sabbatschänder den Geist ihres eigenen, so hoch gehaltenen Gesetzes verletzen. Wie schon früher (9, 13, vgl. § 72) weist auch hier Jesus auf die Prophetenstelle Os 6, 6 hin, um die Pharisäer zur Nachahmung der Barmherzigkeit Gottes aufzufordern. Dann hätten sie hier keinen Anstoß nehmen können. Es ist sehr gut denkbar, daß Jesus die Osee-Stelle zweimal, ja noch öfter bei seinen Belehrungen der Pharisäer verwendet hat, so daß hier keine eigentliche „Dublette" bei Mt vorliegen muß.

Nach Mk hat damals Jesus seinen Gegnern auch noch eine Schlußfolgerung entgegengehalten, aus der Mt und Lk nur den Schlußsatz überliefern. Jesus stellte die richtige Rangordnung zwischen seiner Person, den Menschen und dem Sabbat her. Letzterer ist, wie die Schöpfungsgeschichte beweist und auch von den Juden zugegeben werden mußte, von Gott eingeführt worden, damit den Menschen ein Ruhetag zuteil werde, also im Interesse der Menschen. Daraus ergibt sich von selbst, daß die Sabbatruhe verletzt werden darf, wenn es das Interesse der Menschen erfordert (vgl. 1 Makk 2, 41). Aber Jesus macht hier nicht diesen Schluß, sondern will ähnlich wie bei Mt 6 viel weiter gehen und eine Offenbarung über seine Person geben. Er weist darauf hin, daß er als Menschensohn, als Messias, der über die Menschen Herr ist, damit „auch Herr über den Sabbat ist", daß es also in seiner Macht liegt, seinern Jüngern zu bestimmen, was am Sabbat erlaubt ist und was nicht.

§ 89. Heilung einer kranken Hand am Sabbat.

Mk 3, 1—6; Mt 12, 9—14; Lk 6, 6—11.

Alle drei Syn schließen diesem ersten Sabbatkonflikt einen zweiten an, der nach Mt stattfand, als Jesus von der Stätte des ersten in eine jüdische (die Erklärung pharisäische ist wohl zu eng) Synagoge sich begeben hatte. Diese anscheinend unmittelbare Reihefolge der Ereignisse wird aber durch das *ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ* bei Lk aufgelöst. Die Ortschaft muß nach Mk 3, 7 > vom See Genesareth weiter entfernt gewesen sein. Die Teilnahme am Sabbatgottesdienste benutzte Jesus wieder zu Belehrungen (Lk). Es ergab sich ihm aber auch wieder Gelegenheit, sich als Wundertäter zu offenbaren, dadurch, daß er einen anwesenden Mann — nach einer bei Hieronymus (Comment. in Mt II, 12) überlieferten Notiz des „Nazarener- oder Ebjoniten-Evangeliums" war es ein armer Steinarbeiter — die (durch Blutleere oder Muskelschwund) „vertrocknete" rechte (Lk) Hand wieder gesund machte. Schon bevor er das tat, wußte er, daß die jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäer (Lk) die Absicht hatten, ihn wegen dieser Heilung als Sabbatschänder zu erklären und anzuklagen. Vielleicht ist dies eine Nachwirkung der Jo 5 erzählten Sabbatheilung in Jerusalem am Bethesdateiche, die ebenfalls die Juden zur Verfolgung Jesu veranlaßt hatte (5, 16 und 18). Nach Mt haben die Feinde Jesu sogar durch eine direkte Frage seine Stellungnahme veranlaßt. Jesus wich ihnen auch in keiner Weise aus, sondern wollte ganz öffentlich vorgehen. Darum der Befehl an den Kranken, sich mitten in die Synagoge zu stellen, so daß alle ihn sehen konnten. Dann erklärte Jesus, warum auch am Sabbat eine Krankenheilung erlaubt sein muß. Nach Mt, der auch hier zwar die äußeren Umstände verkürzt, die Reden dagegen ausführlicher berichtet, wies Jesus auf die als selbstverständlich zugestandene Sabbatverletzung hin, die dadurch entsteht, daß ein am Sabbat in eine Grube gefallenes Schaf herausgeholt wird (die Lk-Paralelle dazu steht in Verbindung mit einer anderen Sabbatheilung; vgl. Lk 14, 1—6). Wenn man also, um einem Tier eine Wohltat zu erweisen, den Sabbat verletzen darf, dann ist es doch einem Menschen gegenüber erst recht erlaubt, da der Mensch unendlich höher steht als das Tier. Als allgemeinen Grundsatz stellt demnach Jesus den Satz auf: Man darf auch am Sabbat Dinge tun, die sittlich gute Handlungen darstellen (*καλῶς ποιεῖν* Mt). Wie der Zusammenhang es erfordert und wie es auch aus Mk und Lk hervorgeht,

denkt aber Jesus nicht allgemein an gute Handlungen – es gibt derer viele, die auch Jesus als Sabbatverletzungen bezeichnet hätte –, sondern nur an solche, deren Unterlassung sittlich schlecht wäre. In diesem Sinne hält er den Pharisäern die Alternative vor, ob man am Sabbat eine moralisch gute oder eine moralisch schlechte Handlung begehen dürfe und erklärt dies durch die Beispielsfrage, ob man am Sabbat ein Leben retten oder töten dürfe. Die Juden hielten die heilende Tätigkeit am Sabbat für verboten (vgl. Lk 13, 14); doch waren auch sie, wie ja schon ihr Verhalten den Tieren gegenüber beweist, der Meinung: Wenn Lebensgefahr vorhanden ist, darf auch ein Kranker vom Arzt geheilt werden; denn das war Lebensrettung; eine Unterlassung der ärztlichen Hilfe wäre in diesem Falle ja Tötung gewesen. Sie hätten also Jesus das Prinzip zugestehen müssen: in Fällen, wo die Unterlassung eine schwere Schädigung des Nächsten bedeutet, darf auch der Sabbat verletzt werden, und dann hätte sie wohl Jesus dahin belehrt, daß auch das Heilen von einer nicht tödlichen Krankheit eine so große Wohltat für einen Menschen bedeutet, daß sie auch der Sabbatpflicht vorgeht (vgl. Lk 13, 16). Die Pharisäer antworten aber gar nicht und bewiesen damit, daß sie sich nicht eines Besseren belehren lassen wollten. Diese „Verstocktheit ihres Herzens" erregt einerseits das Mitleid, andererseits den Zorn Jesu, der sich auch in seinen Blicken bekundet. Auch er verzichtet auf weitere Auseinandersetzung und läßt statt der Worte die Tatsachen reden. Durch einen Willensakt vollzog er das Wunder, das allen dadurch offenbar wurde, daß der Kranke auf Jesu Geheiß seine Hand ausstreckte, wobei sie wieder gesund wurde. Dadurch hatte Jesus via facti die Frage, ob man am Sabbat Kranken heilen dürfe, beantwortet. Statt aber diese an sich so verständliche Forderung der Nächstenliebe anzuerkennen, sind die pharisäischen Gegner derart verblendet (Lk), daß sie beratschlagen, wie Jesus beseitigt werden könne. Da die staatliche Gewalt über Galiläa in der Hand des Tetrarchen Herodes Antipas lag, wandten sich die Pharisäer an dessen Beamte und Anhänger – das sind wohl die Herodianer (Mk) –, um ihre Hilfe zu gewinnen.

§ 90. Zulauf zu Jesus am See Genesareth.

Mk 3, 7—12; Mt 12, 15—21; Lk 6, 17—19.

Obwohl Jesus angesicht dieser feindseligen Absichten der Pharisäer den Schauplatz seiner Tätigkeit wechselte und wiederum zum Ausgangspunkt, dem Ufer des Sees Genesareth (Mk) zurückkehrte, wurde er doch fortwährend von zahlreichen Menschen aufgesucht,

die auf die Kunde von seinen Taten zu ihm gereist waren und ihn zeitweilig begleiteten. Mk und Lk nennen hier die einzelnen Örtlichkeiten, aus denen diese Scharen stammen. Mt hatte sie schon in einer einleitenden summarischen Übersicht über das galiläische Wirken genannt (4, 25; vgl. § 38), läßt die Ortsangaben also hier aus, obwohl auch er den Zulauf des Volkes berichtet. Außer der Hauptstadt Jerusalem und den drei Provinzen Galiläa, Judäa und Peräa führt Mk das ganz im Süden gelegene Idumäa, das zwar halb heidnisch war, aber damals zu Palästina gehörte, und, wie Lk, die heidnischen Städte Tyrus und Sidon am mittelländischen Meer (vgl. Mt 11, 21 <) an. Daß Samaria nicht genannt ist, entsprach der Wirklichkeit, da die Samaritaner mit den Juden nicht verkehrten (Jo 4, 9). Für die Fälle großen Zudrangs hatte Jesus, wie Mk allein mitteilt, ein Schifflein bereit stellen lassen, um dann von diesem aus, ohne umdrängt zu werden, zu den Volksscharen sprechen zu können (vgl. Mk 4, 1 >; Lk 5, 3). Damals entfaltete Jesus auch wieder eine große Heiltätigkeit. Schon eine einfache Berührung seiner Person bewirkte, daß eine heilende Kraft von ihm ausging (Lk), so daß er viel von Leidenden umdrängt wurde. Außer solchen physisch Kranken fanden auch Besessene Heilung. Dabei wiederholte sich oft der schon von Mk 1, 23 f < berichtete Vorgang, daß die Dämonen die Messianität Jesu (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*), die sie infolge ihres höheren Wissens kannten, durch den Besessenen, der vor Jesus niederfiel, offen bekennen ließen. Aber ebenso wie in der Synagoge in Kapharnaum wollte Jesus das Messiasgeheimnis nicht voreilig von Satansdienern enthüllt wissen; daher seine dringlichen Schweigegebote (vgl. § 37). Nach Mt, der hier sehr summarisch berichtet, erging das Schweigegebot an die Geheilten überhaupt. Jesus wollte also auch nicht als Wundertäter proklamiert werden. Die Tatsache, daß Jesus in dieser Weise das in die volle Öffentlichkeit Gezerrtwerden meidet, ist dem Evangelisten aber so auffallend, daß er sie durch eine Prophetenstelle aus Is 42, 1—4 veranlaßt erklärt. Nach dem hebräischen Text schildert dort Jahwe das Bild seines Knechtes (עֶבֶד יְהוָה), d. i. des Messias. Er erscheint als Gegenstand göttlicher Liebe und Wohlgefallens, den Jahwe ergriffen und mit seinem göttlichen Geiste ausgestattet hat. Sein Beruf besteht darin, den Heidenvölkern das, was Recht ist (das ist hier ausnahmsweise der Sinn von *κρίσις* = מִשְׁפָּט) zu verkünden. Die Art, wie er dies tat, ist deutlich die Art Jesu. Der Gottesknecht vermeidet Disputationen und lautes Wesen; alles, was marktschreierisch ist, ist ihm fremd. Er sucht auch nicht die Großen der Welt und die

scheinbar Gerechten auf; dort wo noch ein Fünkchen guter Wille da ist, bildlich gesprochen an „geknicktem Rohr" und „glimmendem Docht", wird er seine rettende Tätigkeit entfalten (vgl. Mt 9, 13 +). Er wird nicht ruhen, bis er den Sieg der Gerechtigkeit durchgesetzt haben wird (εἰς νῖκος ist freie Wiedergabe von לְאֶמֶת = er wird das Recht hinaustragen, so daß es Bestand hat; LXX: εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει). Der Gottesknecht (bzw. „sein Name") stellt also, wie es abschließend heißt, die Hoffnung der Heidenvölker dar (in V. 21 stimmt der Mt-Text mit der LXX, während der hebräische Text, dem sich V. 18—20 frei anschlossen, sagt, daß „die Gestade auf sein Gesetz harren"). Durch diese auffallende Übereinstimmung der Missionstätigkeit Jesu mit der prophetisch vom Ebed Jahwe geschilderten will Mt den Schluß nahelegen, daß Jesus selbst dieser Gottesknecht, also der Messias ist. –

Im Zusammenhang mit dieser allgemeinen Missionsschilderung berichten Mk 3, 13—19 und Lk 6, 12—16 – ersterer nach ihr, letzterer vor ihr – über die Apostelwahl. Vgl. § 76.

Lk 6, 20—49 läßt dann die Bergpredigt folgen (vgl. 4. Teil) und teilt aus der galiläischen Wunderwirksamkeit Jesu 7, 1—10 die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum (vgl. § 69) und aus der weiteren Lehrtätigkeit Jesu 7, 18—35 die Aussage Johannes' des Täufers und Jesu Zeugnis über ihn (vgl. § 83 f) mit. Diese Stücke sind auch von Mt überliefert und deshalb schon früher in Teil 5 und 6 besprochen worden. Es finden sich in diesem Abschnitt aber auch drei Perikopen, die Sondergut des Evangelisten darstellen. Sie sollen im folgenden behandelt werden.

§ 91. Der Jüngling von Nain.

Lk 7, 11—17.

Die Stadt Nain oder Naim (entweder von נָאָה die Trift 11
oder von נְעִים lieblich, heute Nein) liegt im südlichsten Teil Galiläas nördlich vom sog. kleinen Hermon (Dschebel ed Dahi). Jesus besuchte es in der Zeit eines gewaltigen Zustroms ihn begleitender Volksscharen mit seinen Jüngern (*ἱκανοί* fehlt in ℵ B und vielen andern Zeugen, ist also wohl unecht). Zeitlich läßt sich aus Lk nur entnehmen, daß das hier berichtete Ereignis nach der Heilung des Hauptmannsknechtes in Kapharnaum geschah (ἐν τῷ ἑξῆς = in der Folgezeit verdient den Vorzug vor ἐν τῇ ἑξῆς = am folgenden Tage, wie ℵ C D M u. a. lesen; eine in Begleitung von viel Volk, also durch Predigten u. a. unterbrochene Wanderung von Kapharnaum südwärts nach Nain wäre ohnehin nicht die Strecke eines

Tages). Auch die Erweckung der Tochter der Jairus (s. § 117) geht nach Mk 5, 35 < und 40+ der hier berichteten Totenerweckung vor-
12 aus. Jesus gab einem Jüngling, dem einzigen Sohn einer Witwe, das Leben wieder, als dessen Leiche schon zur Bestattung auf einer Bahre oder in einem offenen Sarge (σορός sonst Sarg — aber die Bestattung in Särgen war nicht jüdische Sitte) aus der Stadt
13 herausgetragen wurde. Der besondere Grund für „den Herrn" (diese Bezeichnung bei Lk häufig) war Mitleid mit der nun verlassenen Mutter, das er offenbar zum Ausdruck gebracht hatte. Durch den Befehl, nicht zu weinen, bereitet er sie auf das Wunder
14 vor, durch ein Anfassen der Bahre nötigte er die Leichenträger zum Stehenbleiben. Die Erweckung selbst vollzog er einfach durch
15 autoritativen Befehl: „Jüngling, ich sage dir, erhebe dich!" Sofort trat das Wunder in Erscheinung, da der Jüngling sich aufsetzen und mit seiner Mutter sprechen konnte. Da es nahegelegen hätte, daß der Jüngling aus Dankbarkeit sich nunmehr Jesus enger anschließen würde, erwähnt Lk ausdrücklich, daß er auf Jesu Weisung bei seiner Mutter blieb.

16 Dieses große Wunder geschah vor zahlreichen Zuschauern. Außer den vielen Menschen, die Jesus begleitet hatten, waren auch die zahlreichen Leute des Leichenzuges Augenzeugen. Alle waren auf tiefste ergriffen (ἔλαβεν φόβος) und sahen in dem Geschehnis eine göttliche gnadenvolle „Heimsuchung seines (auserwählten) Volkes", für die sie Gott dankten. Jesus selbst hielten sie infolge-
17 dessen für einen großen Propheten Gottes. Bei der Menge der Augenzeugen war die rasche und weite Verbreitung dieser Kunde (ὁ λόγος) in Palästina (Ἰουδαία) und Umgebung verständlich. Auch bis zum ferner Machärus, wo Johannes der Täufer in Haft sich befand, drang die Botschaft und veranlaßte die Gesandtschaft des Täufers an Jesus (vgl. § 83).

Der Bericht des Lk verrät deutlich die Absicht, die Tatsächlichkeit der Totenerweckung durch Nennung von Nebenumständen und Zeugen sicherzustellen.

§ 92. Die Salbung durch die Sünderin.

Lk 7, 36—50.

36 In die Zeit des galiläischen Wirkens fällt weiterhin auch der von Lk allein berichtete, aber ohne nähere Zeit- und Ortsbestimmungen mitgeteilte Vorgang im Hause eines Pharisäers, namens Simon (V. 40, 43 f). Daß Jesus im Vorausgehenden als „Freund von Sündern" dargestellt worden war, ist wohl für Lk der Grund

gewesen, die Perikope hier einzureihen. Der Pharisäer hat gegen Jesus noch keine feindselige, wohl aber eine sehr zurückhaltende und beobachtende Haltung eingenommen, die vor Unhöflichkeiten nicht zurückscheut (V. 44 ff). Er hoffte wohl gerade bei einer Einladung Jesu in sein Haus näheren Aufschluß über die Bedeutung dieser Person zu erlangen. Eine Gelegenheit bot sich ihm 37 f durch den Eintritt einer als Sünderin bekannten Frau in das Speisegemach. Da das private Leben damals viel mehr als jetzt der Öffentlichkeit zugänglich war, wurde ihr Eintritt und ihre Handlungsweise nicht als Störung empfunden. Sie war von tiefer Reue über ihr sündiges Leben erfüllt und wollte dies Jesus gegenüber bekennen. Sie hoffte durch ihn Befreiung von der drückenden Sündenschuld zu erlangen. Darum trat sie hinter das Speisesofa, auf dem sich Jesus antiker Sitte entsprechend hingestreckt hatte, beugte sich über seine bloßen Füße und ließ Reuetränen auf sie fallen, die sie dann mit ihren aufgelösten langen Haaren wieder abtrocknete. Auf diese Fußwaschung folgten als weitere Demutsbezeugungen immer wiederholte (V. 45) Fußküsse. Auch bestrich sie die Füße Jesu mit einer Salbe, die sie in einem Alabasterfläschchen mitgebracht hatte. Der Gastgeber 39 nahm daran Anstoß, daß Jesus sich solche Berührungen durch die Frau gefallen ließ. Das jüdische Empfinden, das schon in rein äußerlichem Verkehr mit Sündern Befleckungen sah, konnte sich die Duldung Jesu, dessen Reinheit bekannt war, nur so erklären, daß dieser die sündhafte Vergangenheit der Frau nicht gekannt habe. Jesus war zwar Fremdling in der betreffenden Stadt, aber kraft übernatürlicher Erleuchtung hätte er es doch wissen müssen. Darum kann Jesus nach der Meinung Simons trotz seiner großartigen Lehr- und Wundertätigkeit kein Prophet Gottes sein, wofür ihn das Volk damals hielt (vgl. Lk 7, 16). Jesus offen- 40 bart sich aber dem Simon sofort als Herzenskenner und beweist ihm in einer Darlegung, daß er seine in Gedanken gehegte Zweifel sehr wohl durchschaut habe. Um sie ihm zu widerlegen, machte 41 er ein Gleichnis aus dem Menschenleben. Er stellte ihm zwei Schuldner vor Augen, von denen der eine 500 Denare (ca. 350 Mk.), der andere nur den zehnten Teil davon von einem und demselben Gläubiger entlehnt hatten und denen beiden, da sie zahlungsun- 42 fähig waren, die Schuld nachgelassen wurde. Die Frage nach dem Grade der Liebe, d. h. der Dankbarkeit, die dann diese Schuldner beseelen wird, beantwortet Simon unter ausdrücklicher Billigung 43 Jesu dahin, daß der, dem eine größere Schuld geschenkt wurde, auch von größerer Liebe erfüllt sein würde. Die Anwendung

dieses Gleichnisses auf den vorliegenden Fall läßt die große Sünderin als die Schuldnerin, der viel nachgelassen wurde, die infolgedessen große Liebe haben wird, den Pharisäer dagegen als den Schuldner, dem wenig nachgelassen wurde, der infolgedessen auch wenig lieben wird (vgl. V. 47), erscheinen. Indes ist Jesus nach dem kurzen Berichte des Lk auf diese an sich selbstverständlich direkte und glatte Übertragung, die jedenfalls zeigt, warum Jesus sich die Berührungen der Sünderin gefallen ließ, nicht weiter eingegangen, sondern hat das Verhältnis von Sündennachlassung und Liebe auch umgekehrt. Die Liebe zu Jesus ist ja nicht bloß die Folge, sondern auch die Voraussetzung der Sündennachlassung.
44 Darum schildert Jesus ausführlich das Verhalten der Sünderin im Hause Simons und stellt dem in scharf zugespitzter Form Simons Unterlassungen von Pflichten gegenüber, wie sie damals am Gaste geübt wurden. Die von Simon Jesus nicht dargebotene Möglichkeit, beim Eintritt ins Haus die Füße zu waschen, hat die Sünderin
45 durch die Fußwaschung mit ihren Tränen ersetzt. Der von Simon nicht dargebotene Begrüßungskuß hat in den ununterbrochenen Fußküssen der Frau reichen Ersatz gefunden. (Die Lesart: *ἀφ' ἧς* [sc. *ὥρας*] *εἰσῆλθον* nötigt zur Annahme, daß Jesus und die Sünderin gleichzeitig eingetreten waren, wogegen V. 37 spricht. Die Schwierigkeit wird durch die allerdings viel seltener bezeugte Lesart *ἀφ' ἧς εἰσῆλθεν*, Vulg: ex quo intravit vermieden; *εἰσῆλθον* könnte unter der Nachwirkung des *εἰσῆλθον* im voraus-
46 gehenden Vers entstanden sein.) Auch trat die Aufgießung der Salbe auf Jesu Füße an die Stelle einer sonst üblichen Aufgießung
47 von Öl auf das Haupt des Gastes (vgl. Mt 6, 17). In dieser dreifachen Hinsicht hat die Sünderin ihre große Verehrung und Liebe zu Jesus bekundet. Die Folge ist, daß sie jetzt von Gott volle Sündennachlassung erlangt, wie es ihr Jesu als perfekte Tatsache (*ἀφέωνται* wie Lk 5, 12 Perfectum doricum) verkünden kann. *λέγω σοι* ist also Parenthese. Die Verbindung dieser Worte mit *οὗ χάριν* und eine direkte Übertragung des Gleichnisses von den beiden Schuldnern würde den Sinn ergeben: Aus diesen Liebesbeweisen der Frau kann ich folgern, daß ihr schon früher ihre vielen Sünden nachgelassen worden waren; dieser Rückschluß ist nur möglich, weil (*ὅτι* begründet nochmal *λέγω*) sie jetzt viel geliebt hat; umgekehrt läßt ein geringer Grad von Liebe (wie er beim Pharisäer sich findet) auf die Tatsache schließen, daß dem Betreffenden nur wenige Sünden nachgelassen worden waren, daß er also noch mit Schuld behaftet ist. Indes ergibt sich dieser die Kraft der guten Werke der Frau möglichst abschwächende Sinn

aus den Worten nicht so unmittelbar. Die Sünderin hat sich gerade durch ihr Kommen zu Jesus die Verzeihung ihrer Sünden erworben. Auch soll dem Pharisäer zum Bewußtsein gebracht werden, daß er durch seine mangelhafte Betätigung der Liebe sich das große Gut voller Sündenvergebung verscherzt. Deshalb teilt 48
auch Jesus jetzt der Sünderin in direkter Anrede die Vergebung ihrer Sünden als vollzogene Tatsache mit, und die anwesenden 49
Tischgenossen entnahmen mit Recht dieser Aussage Jesu, daß erst Jesus es ist, der Sündennachlassung bewirkt hat (was nach jüdischer Lehre Gott allein kann; vgl. Mk 2, 7 +; § 71). Sie stellen sich daher wieder die Frage nach der Bedeutung der Person Jesu. Jesus ging aber auf diese Erwägungen nicht ein, sondern erklärte 50
der Sünderin näherhin, daß ihr Glaube an seine Person, wie er sich in der Reue über ihre Sünden und den Liebesbeweisen gegenüber Jesus betätigte, sie aus dem Sündenelend errettet hat. Er entläßt sie mit einem Gruß, der der Frau ein Leben in Frieden und innerem Glück wünscht.

Lukas zeigt durch die ausführliche Mitteilung dieser Perikope, wie gern er Jesus als Sünderheiland schildert. Die paulinische Lehre von der rechtfertigenden Kraft des Glaubens legt die Termini, die der Paulusschüler Lukas hier mitteilt, zugrunde. — Über die Unwahrscheinlichkeit einer Identifizierung dieser Sünderin mit Maria Magdalena siehe den nächsten §. Auch die durch Jo 11, 2 nahegelegte Gleichsetzung der hier erwähnten Frau mit Maria von Bethanien ist durch die größten Schwierigkeiten gedrückt; vgl. ebenda. Die von Lk hier erwähnte Salbung Jesu ist auf keinen Fall mit der berühmten (Mk 14, 9 >) Salbung in Bethanien bei Jerusalem identisch, die Jo 12, 1 —8 und etwas summarischer von Mk 14, 3 — 9 und Mt 26, 6—13 erzählt wird, wenn auch zufällig beidemal ein Mann namens Simon der Gastgeber ist.

§ 93. Die dienenden Frauen.

Lk 8, 1—3.

In der Zeit nach der Salbung durch die Sünderin nahm die 1
Predigttätigkeit Jesu immer weiteren Umfang an. Er wanderte mit seinen zwölf Aposteln „von Stadt zu Stadt und von Dorf zu
Dorf". Dem Evangelisten Lukas, der ja überhaupt in seinen 2
Berichten die Frauen viel mehr berücksichtigt als die übrigen Evangelisten, ist es von Interesse, bemerken zu können, daß auch das weibliche Geschlecht an diesen Missionsreisen teilgenommen hat. Zahlreiche Frauen zogen (wohl abwechselnd) mit und sorgten für

die Verpflegung Jesu und seiner Jünger, deren Kosten sie dabei selbst übernahmen. Sie wollten dadurch den Dank abstatten für die großen Wohltaten, die ihnen Jesus erwiesen hatte. Er hatte sie nämlich entweder von Besessenheitszuständen oder von physischen
3 Krankheiten geheilt. Um Beispiele zu nennen, werden drei solche Frauen mit Namen angeführt: Erstens eine aus Magdala (am Westufer des Sees Genesareth nördlich von Tiberias) stammende Maria, die deshalb meist „die Magdalenerin" genannt wurde; sie hatte (durch Jesus) Heilung von einem sehr hohen Grad von dämonischer Besessenheit erfahren. Die Siebenzahl der in ihr gewesenen bösen Geister erinnert an Mt 12,45 < und an die sieben Köpfe, mit denen in der Apk die Höllentiere auftreten (12,3; 13,1; 17,3). Wäre Maria Magdalene identisch mit der im vorigen § geschilderten Sünderin, so müßte Lukas, der doch sehr geschickt zu erzählen und zu verbinden versteht, dies irgendwie andeuten. Auch ist die Besessenheit wesentlich verschieden von schwerer Sündhaftigkeit, obwohl in beiden Fällen eine Satansherrschaft vorliegt (vgl. Lk 22, 3). Die Sünderin trat in vollem klaren Bewußtsein und mit eigenem Willen, tief erfüllt von Reue auf, was bei Besessenheitserscheinungen nie berichtet wird. Es ist auch zweifelhaft, ob Jesus der damals entlassenen, wegen ihrer Vergangenheit sicher übel beleumundeten Frau später einen so engen Anschluß an sich und seine Jünger gestattet hätte. Während Maria Magdalene in den Berichten der Evangelisten noch öfters erwähnt wird (sie stand am Kreuze Christi und erlebte am Ostermorgen eine Erscheinung des Herrn), sind die beiden andern Frauen nur hier erwähnt: Johanna, die Gattin eines höheren Beamten des Königs Herodes Antipas, und eine nicht näher bekannte Trägerin des Namens Susanna.

§ 94. Falsche Urteile über Jesus.

Mk 3, 20—22; Mt 12, 22—24; Lk 11, 14—16.

Der von Mt und Mk im Vorausgehenden geschilderte — Mk hatte nur die Apostelwahl vorher eingeschaltet — große Zulauf des Volkes zu Jesus brachte es mit sich, daß Jesus einmal in dem Hause, in dem er wohnte (εἰς οἶκον = nach Hause; vielleicht das Haus Petri in Kapharnaum), derart umlagert und umdrängt wurde, daß er und die Jünger, die gerade bei ihm waren, nicht einmal Zeit und Muße fanden, um sich durch Genuß von Brot zu stärken. Eine solche Inanspruchnahme mußte natürlicherweise die physischen und geistigen Kräfte Jesu aufreiben. Deshalb erfüllte die Kunde hiervon die Anhänger, wohl nicht bloß die Verwandten

Jesu mit Sorge; *οἱ παρ' αὐτοῦ* = die von seiner Seite her, die zu ihm Gehörigen (= *παρ' αὐτῷ*); der Genetiv ist wohl durch das Verbum *ἐξῆλθον* veranlaßt (vgl. Mk 5, 25: *τὰ παρ' ἑαυτῆς πάντα* = *ὅλον τὸν βίον* Lk; Hebr 13, 24: *ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* statt *οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ*). Darum machten sich einige dieser Anhänger von ihrer Wohnung aus auf, um Jesus zu nötigen, mit ihnen zu gehen (*κρατεῖν* = erfassen, festnehmen) und sich zurückzuziehen. Über den Erfolg solcher Versuche vgl. zu Mk 3, 31—35 +. Die Begründung dieses Vorgehens der Anhänger lag in ihrer Meinung, Jesus „sei außer sich geraten" (*ἐξέστη*), d. h. er handle nicht mehr in normaler, vernünftiger Weise, sondern übertreibe seine Predigt- und Heiltätigkeit in einer ihn selbst schädigenden Weise. Auch Jo 7, 3 ff weiß davon zu erzählen, daß sogar „die Brüder" Jesu noch im letzten Jahre der Wirksamkeit Jesu sich die Art seiner Wirksamkeit wesentlich anders dachten und „nicht an ihn glaubten". An sich war eine solche Denkweise für Jesu Jünger (in weiterem Sinne wie Jo 6, 66) beschämend. Das mag auch der Grund gewesen sein, der Mt und Lk veranlaßt hat, diese Begebenheit nicht zu erzählen.

Aber dieses Urteil über Jesus ging noch von wohlmeinender Seite aus, während seine Feinde direkt böswillige Urteile über ihn verbreiteten. Von Jerusalem waren wohl als Beauftragte des Synedriums Schriftgelehrte der Pharisäerpartei nach Galiläa gereist, um der Tätigkeit Jesu entgegenzuwirken. Der offizielle Bruch der Juden mit Jesus, den Jo 5 erzählt, war damals wohl schon geschehen. Natürlich war es Aufgabe dieser Führer des Volkes, einen plausiblen Erklärungsgrund für Jesu Wundertätigkeit zu finden. Besonders erregten die Heilungen von Besessenheit im Volke Erstaunen. Gerade war wieder ein solcher Fall vorgekommen, den aber nur Mt 22 f und Lk 14 — letzterer innerhalb des Reiseberichtes — erzählen. Jesus hatte einen Kranken, der stumm und blind — letzteres nach Mt — war, dessen Leiden aber als dämonische Wirkungen bekannt waren, geheilt und dadurch derartiges Aufsehen beim Volke erregt, daß, wie Mt allein sagt, sogar die Frage, ob nicht Jesus der Messias sei — das bedeutet *ὁ υἱὸς Δαυείδ*, weil der Messias aus Davids Geschlecht erwartet wurde — allen Ernstes erörtert wurde. Da schienen energische Gegenmaßregeln geboten. Darum die Gegenbehauptung: „Jesus hat Beelzebul", worunter sie „den Beherrscher der Dämonen", also Satan selbst verstanden (über den Namen vgl. zu Mt 10, 25; § 78); Satan sei es also, der Jesus die große Wunderkraft der Dämonenaustreibungen verleihe. Mt hatte diese Heilung und ihre Beur-

teilung schon früher (9, 32—34) innerhalb seines Wunderberichtes erzählt (die Blindheit blieb dort wie bei Lk unerwähnt), bietet also hier eine „Dublette", um einen Anknüpfungspunkt zu gewinnen [1]).

Lk 16 berichtet schon hier von einer dritten, mehr neutralen Art der Stellungnahme zu Jesus (vgl. Mt 12, 38). Man wollte ein zustimmendes Urteil über Jesus davon abhängig machen, daß er „ein Zeichen vom Himmel her", d. h. ein großes, auffälliges Wunder, das sich deutlich auf göttlichen Ursprung zurückführen läßt, wirkt (vgl. Jo 4, 48).

§ 95. Jesu Verteidigung gegen den Vorwurf des Satanismus.

Mk 3, 23—30; Mt 12, 25—36; Lk 11, 17—23.

Jesus konnte diese Urteile nicht auf sich beruhen lassen. Der Vorwurf satanischen Wirkens war ihm damals zwar nicht direkt ins Gesicht geschleudert worden, aber als Kenner der Gedanken wußte er davon, wie Mt und Lk bemerken. Deshalb widerlegt er in einer von ihm veranlaßten Zusammenkunft mit seinen Feinden (Mk) diese Verleumdung.

Er zeigt zunächst, daß ja Satan sich selbst austreiben würde, wenn er durch Jesus seine Diener, die Dämonen, bekämpfen ließe. Dann würde Satan selbst sein Reich zerstören, da ja ein Blick ins Leben der Menschen zeigt, daß jedes Reich (Mt erwähnt auch „jede Stadt") oder auch jede Familie (d. h. hier *oikia*) zerfällt, wenn die Angehörigen nicht einig sind, sondern sich gegenseitig bekämpfen. Lk 17 erwähnt nur das Gleichnis vom Reich: Im Falle der Uneinigkeit seiner Untertanen zerstören es die Feinde; dabei werden besonders die Städte vernichtet, so daß dort die aneinander gebauten Häuser aufeinanderfallen.

Eine weitere, nur von Mt und Lk mitgeteilte Widerlegung der Behauptung, Jesus treibe mit Hilfe Beelzebuls Dämonen aus, weist auf die Ungerechtigkeit dieses gegnerischen Urteils hin. Da Dämonenaustreibungen Jesu keineswegs eine völlig neue Erscheinung darstellen, sondern auch bei den Juden selbst vorkamen (vgl. Apg 19, 13, wo „Exorzisten der Juden" erwähnt sind), ist es ungerecht, wenn die Juden ihre eigenen Exorzismen auf göttliche Gewalt, die Jesu aber auf satanischen Einfluß zurückführen; ihre eigenen „Söhne", d. h. diejenigen ihrer Anhänger, welche die Exorzismen vollziehen, stellen in ihrer Person das Argument dar, das die Ungerechtigkeit

[1]) Vgl. Th. Soiron, Die Logia Jesu (Ntl Abhandlungen VI, 4) 111—113.

des pharisäischen Urteils klar herausstellt. Wollten der Pharisäer aber von ihrer verleumderischen Auffassung abgehen, so bliebe ihnen — tertium non datur — nur übrig, den göttlichen Ursprung der Wunderkraft Christi (Lk 20 „mit dem Finger Gottes"), sein Erfülltsein vom Heiligen Geiste (Mt), anzuerkennen, und dann müßten sie weiterhin auch die Richtigkeit der Predigt Jesu vom Gottesreiche anerkennen; sie sollten erkennen, daß dieses Reich bis zu ihnen „vorgedrungen" (ἔφθασεν) ist, so daß sie sich ihm anschließen müßten. In jedem Falle ist das Verhalten der Feinde Jesu böswillig.

Jesus ist nicht nur kein Werkzeug in der Hand Satans, sondern im Gegenteil sein Überwinder. Alle drei Syn beweisen das durch Anführung des Gleichnisses vom Starken, der durch einen Stärkeren überwunden und gefesselt wird, damit sein Haus ausgeplündert werden kann. Lk erzählt dieses Gleichnis ausführlicher, wohl in Anlehnung an Is 49, 24 f: Der Starke ist ein Mann, der in voller Rüstung Haus und Hof bewacht, so daß „seine Habe in Sicherheit ist"; nach der Überwindung durch den Stärkeren wird ihm aber seine Rüstung ausgezogen und sein Hab und Gut als Beute verteilt. Die Anwendung des Gleichnisses wird von den Evangelisten nicht mitgeteilt; sie ist aber selbstverständlich. Der Starke ist Satan, der bisherige „Fürst dieser Welt" (Jo 12, 31; 16, 11); der Stärkere ist Christus, der durch seine Dämonenaustreibungen die Satansherrschaft zurückdrängt; dadurch geht Eigentum Satans in Christi Besitz über.

Die Folge ist, daß es nur zwei Herren gibt; dem einen von beiden muß man dienen (Mt 6, 24 <); Neutralität ist ausgeschlossen. Mt und Lk berichten das Jesuswort, das einen solchen Neutralen schon als Gegner erklärt; das Reich Gottes ist eine Einrichtung, an der man nur entweder durch Gewinnung neuer Mitglieder mitarbeiten oder durch Abspenstigmachen der Mitglieder zerstörend wirken kann.

Aus diesen Darlegungen ergibt sich, wie furchtbar der Vorwurf des Satanismus gegen Jesus ist. Das veranlaßt (διὰ τοῦτο Mt 31) Jesus, in feierlicher Weise (Ἀμήν Mk 28) auf die Schrecklichkeit dieser Sünde hinzuweisen. Nur bei Lk 12, 10 steht das Logion in anderem Zusammenhang. Diese Gotteslästerung ist nicht zu beurteilen, wie alle andersgearteten Sünden und speziell Lästerungen (gegen Gott oder den Nächsten, wie etwa das Murren Israels in der Wüste). Selbst Aussagen, die nur gegen die damals auf Erden weilende Person Jesu, „gegen den Menschensohn" als solchen sich richteten, sind milder zu beurteilen, wie Mt allein mitteilt.

Jesus berücksichtigt bei all diesen Verschuldungen die Schwäche der menschlichen Natur und den Faktor der Unkenntnis. Es bedeutete ja für die Juden viel, ihr politisches Messiasideal aufzugeben und in dem in Knechtsgestalt auftretenden Jesus den verheißenen Erretter anzuerkennen. Darum weiß Jesus, daß in all diesen Fällen sein erstes Kreuzeswort: „Vater, verzeih' ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun" (Lk 23, 34) Erhörung finden wird. Keine Verzeihung kann dagegen der finden, der „eine Lästerung wider den Hl. Geist" ausgestoßen hat. Eine solche haben sich die Feinde Jesu damals zuschulden kommen lassen, indem sie gerade eine durch Jesus ausgeübte Wirkung des Hl. Geistes, die Dämonenaustreibung, als Werk Satans darstellten. Diese direkte Gotteslästerung stellt eine „ewige Schuld" (Mk) dar, die weder im Leben hier auf Erden, noch im jenseitigen nach der Parusie, bzw. dem Tode (*οὗτος ὁ αἰών* und *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων*, zwei auch in der jüdischen Theologie unterschiedene Weltperioden) Nachlassung von seiten Gottes finden kann. Hier stehen die Sünden als solche in Frage, so wie sie in den Augen Gottes erscheinen, also vor seinem Richterstuhle beurteilt werden. Da gilt, daß der Lästerer des Hl. Geistes immer Gegenstand des vollen göttlichen Hasses und Zornes ist, während die übrigen Sünden von Gott als Schwachheits- und Unwissenheitssünden beurteilt werden und deshalb Mitleid bei Gott erregen (vgl. Hebr. 4, 15: „wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht mit unsern Schwachheiten Mitleid haben könnte"; 5, 2: der Hohepriester „kann maßvoll gesinnt sein gegen die Unwissenden und Irrenden"). Diese Barmherzigkeit Gottes muß aber gegenüber der erklärten Gottesfeindschaft und vollendeten Bosheit, wie sie in der Lästerung des Hl. Geistes vorliegt, versagen. So gesinnte Menschen kann Gott nicht begnadigen, weil er dann in einer seinem Wesen widersprechenden Weise handeln würde; er kann seinen Feind nicht seinen Freund nennen. Es geht aber nicht an, daraus die laxe Folgerung zu ziehen, daß andere schwere Sünden, wie Mord, Ehebruch, Diebstahl, von Gott ohne weiteres im Diesseits oder Jenseits vergeben werden. Wer diese Sünden mit vollem Bewußtsein begeht, erhebt ebenfalls wider Gott seine Hand, ist also indirekt ebenfalls ein Lästerer des Hl. Geistes. Besonders wird das vom sündigen Christen gelten, der ja einen Tempel des Hl. Geistes darstellt (1 Kor 3, 16). Es erheben sich also große Schwierigkeiten, wenn man die hier erwähnte Lästerung des Hl. Geistes lediglich auf die Verstocktheit und die übrigen speziellen „Sünden wider den Hl. Geist" einschränkt. Denn auch diese Sünden finden ebenso wie jede andere Todsünde von seiten Gottes Vergebung, falls der Mensch sie bereut; zahl-

reiche Bekehrungsgeschichten beweisen das. In solchen Fällen werden die schweren Beleidigungen Gottes vom Sünder zurückgenommen und durch Buße ausgeglichen. Da nehmen also die Verstocktheit und ihre verwandten Sünden keine besondere Stellung ein, und Jesus hat deshalb auch nicht aufgehört, die verstockten Pharisäer zur Umkehr zu ermahnen. Also muß nach der Lehre Jesu jede Sünde im Falle der *μετάνοια* vergeben werden können und das hier ausgesprochene Wort von der Unvergebbarkeit sich auf unbereute und ungebüßte Sünden beziehen, auf die sog. Todsünden, die vom Himmelreiche ausschließen (vgl. Eph 5, 5). Umgekehrt sind unter den vergebbaren Sünden die sog. läßlichen Sünden zu verstehen, bei denen es ja auch zutrifft, daß sie im Jenseits abgebüßt werden können (Lehre vom Fegfeuer). Diese von allen Syn überlieferte Belehrung Jesu über die Lästerung des Hl. Geistes war, wie Mk 30 die Rede Jesu abschließend allein hervorhebt, durch das Vorkommen einer solchen Sünde veranlaßt. Die pharisäische Verleumdung „Jesus habe einen unreinen Geist" erklärt den in Jesus wirkenden Gottesgeist für einen bösen Geist, stellt also eine Beleidigung des Hl. Geistes dar. Den Pharisäern wird also zum Bewußtsein gebracht, daß sie trotz ihres angeblichen Eifers für Gottes Ehre eine direkt gegen Gott gerichtete Sünde begehen, die ihnen Gott nicht verzeihen kann (es sei denn, daß sie Buße üben).

Die Verkehrtheit der Behauptung, Jesus arbeite in Satans Dienst, ergibt auch das von Mt hier wieder eingefügte, in der Bergpredigt (7, 16—20) schon ausgeführte Gleichnis vom guten bzw. faulen Baum, dem genau die guten bzw. schlechten Früchte entsprechen (vgl. § 63); *ποιήσατε κτλ.* = nehmt den Baum als gut an und seine Frucht als gut! Auch die nur in der lukanischen Bergpredigt (6, 45) sich findenden Sätze über den guten bzw. bösen Schatz des Herzens, aus dem der Mensch verausgaben muß nach dem Gesetze: aus der Überfülle des Herzens spricht der Mund (vgl. § 63), hat Mt fast wörtlich ebenso (nur in umgekehrter Folge) hier eingeschaltet. Sie wollen hier den Pharisäern ihre schlechte Gesinnung, die sie an guten, gottwohlgefälligen Reden hindert, zum Ausdruck bringen. Daher auch die einleitende Beschimpfung als „Natterngezücht" (vgl. Mt 3, 7; § 22).

Zum Schluß kehrt bei Mt auch hier der Gerichtsgedanke wieder. Der pharisäischen Anschauung, die mehr die Tatsünden verurteilt, hält Jesus wie in der Bergpredigt 5, 21 f entgegen, welche Bedeutung der Rede der Menschen zukommt. Beim Endgericht werden auch die Worte der Menschen geprüft; die Verantwortlich-

keit erstreckt sich nicht bloß auf die direkt schlechten, sondern auch auf die unnützen (ἀργός = ἄεργος nicht wirksam) Reden, die die Interessen des Gottesreiches nicht fördern, also nach V. 30 auch zu den schlechten Reden gehören. Das freisprechende bzw. verdammende Urteil Gottes gründet sich ja (auch) auf die Reden der Menschen. Die Anwendung auf die schrecklichen Folgen der pharisäischen Lästerungen ergibt sich von selbst.

§ 96. Jesu Ablehnung eines Zeichens.

Mt 12, 38—42; Lk 11, 29—32.

Auch gegen das Verlangen von Schriftgelehrten und Pharisäern nach einem ihn beglaubigenden Wunderzeichen, d. h. einem großen an ihm selbst geschehenden Wunder vom Himmel her, wovon Lk schon Vers 16 berichtet hatte, verhält sich Jesus nicht bloß ablehnend, sondern sieht darin einen Beweis von Verworfenheit. Er gibt diese Erklärung nach Lk direkt vor wiederversammelten Volksscharen ab. In solcher Wundersucht bekundet sich eine Treulosigkeit, wie sie Gott im AB auch oft an Israel beklagte und als „Ehebruch", d. h. als eine Versündigung gegen die geistige Ehe zwischen ihm und seinem auserwählten Volke brandmarkte (Is 57, 3; Ez 23, 27 u. ö.). Wenn die Juden treu auf die Offenbarungen Gottes geachtet hätten, könnten sie Jesus nicht mit solchem Mißtrauen entgegentreten. Darum wird ihr Wunsch nach einem so außerordentlichen Beglaubigungszeichen, wie es z. B. Moses oder Elias erfahren haben, nicht in Erfüllung gehen. Jesus wird seinen Lebensweg weiter wandeln „äußerlich erfunden wie ein Mensch" (Phil 2, 8), aber einmal wird auch an ihm selbst noch ein großes Wunder gewirkt werden. Das unversehrte Hervorgehen des Propheten Jonas aus dem Bauche des Meerungeheuers nach dreitägigem Verweilen in ihm (Jon 2) ist das Vorbild dieses an Christus gewirkten „Jonaszeichens". Der Messias wird den gleichen Zeitraum von „drei Tagen und drei Nächten im Herzen der Erde", d. h. wohl in der Unterwelt (vielleicht auch im Grabe) verweilen und dann diesen Ort wieder verlassen. Christus prophezeit also hier seine Auferstehung von den Toten. Daß aber seine Grabesruhe nur von Karfreitag Nachmittag bis zum Morgen des Ostersonntags, also nicht volle drei Tage und drei Nächte (nur etwa 38 statt 72 Stunden) gedauert hat, ist eine Tatsache, die auch dem Evangelisten Mt, der ja später davon erzählt, genau bekannt war. Wenn er trotzdem hier die Zeitdauer so angibt, so muß er darin keinen Widerspruch gefunden haben. Er hat also wohl „Tag und Nacht" als eine Einheit empfunden und aus dem

Jesuswort einfach entnommen, Jesus werde drei Tage lange Grabesruhe halten. Dabei hat er dann nach antiker Weise Teile der Tage (Ende des Karfreitags und Morgen des Ostersonntags) als volle Tage gezählt. Um der Annahme, Jesus habe seine Auferstehung vorausgewußt, zu entgehen, erklärt die rationalistische Kritik die Formulierung bei Mt für spätere Legendenbildung und erblickt in dem kürzeren lukanischen Wortlaut das echte Jesuswort. Lk führt allerdings den Vergleich zwischen Jonas und Christus nicht näher aus und erklärt nur beide Personen für ein Zeichen, ersteren als ein vergangenes für die Niniviten, letzteren als ein zukünftiges für die Juden. Aber auch nach Lk kann das Jonaszeichen nur auf die Auferstehung gedeutet werden. Bloß in der Bußpredigt des Jonas bzw. Christi das Zeichen zu erblicken, geht nicht an, weil eine Predigt kein σημεῖον ist, wie es verlangt wurde. Auch müßte die Predigt Jesu als gegenwärtiges und nicht erst als zukünftiges Zeichen dargestellt sein. Diese Ablehnung eines Zeichens kehrt bei Mt nochmal 16, 1. 2 und 4 wieder, wo Mk 8, 11 ff Parallele ist.

Die in der Wunderforderung liegende schlechte Gesinnung veranlaßt Jesus zu einer Gerichtsdrohung, die das Motiv der Wehrufe über galiäische Städte (Mt 11, 20—24 <) wiederholt. Bei der allgemeinen Totenerweckung am Ende der Zeiten werden mit den ungläubig gebliebenen Juden auch Heiden vor dem Richterstuhl Gottes erscheinen. Als Beispiel sind in völlig parallel gestalteter Konstruktion die Niniviten und die Königin des Südens, d. h. die Königin von Saba (Südarabien, was für die damalige bekannte Welt ein Grenzland war), dargestellt, wobei Lk die Reihenfolge umkehrt. Diese Heiden haben das Verdienst gemeinsam, daß sie auf das Wort eines treuen Dieners Gottes gehört haben, die Bewohner Ninives auf die Bußpredigt des Propheten Jonas, die sie zur Bekehrung bewog (Jon 3, 5—10), die Königin von Saba auf die Belehrungen des weisen Königs Salomon (1 Kg 10, 6—9), den sie eigens zu diesem Zwecke aufgesucht hatte. Diese gläubige Annahme göttlicher Offenbarungen durch Heiden wird tief beschämend und damit „verurteilend" auf die Juden wirken, die sich sagen müssen, daß sie gegen göttliche Offenbarungen sich verschlossen haben. Ihre Schuld wird um so furchtbarer sein, als zu ihnen als Werkzeug Gottes nicht bloß ein Prophet, wie Jonas, oder ein weiser König, wie Salomon, sondern ein beide überragendes Wesen gekommen war. Christus nimmt damit eine über die höchsten menschlichen Würden, das jüdische Propheten- und Königtum, noch hinausragende Stellung für sich in Anspruch, deutet also die Göttlichkeit seiner Person an.

§ 97. Die Vergleichung mit erneuter Besessenheit.

Mt 12, 43—45, Lk 11, 24—26.

Um die Furchtbarkeit der Verstocktheit recht grell ins Licht treten zu lassen, fügt Mt als wirkungsvollen Schluß der Verteidigungsrede Jesu einen Vergleich mit einer andern Art von satanischer Herrschaft an. Lk reihte das Logion schon früher ein und verband es mit der Ablehnung des Vorwurfes des Satanismus, näherhin mit dem Satze: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich". Tatsächlich zeigt auch das Gleichnis, was geschieht, wenn man zwar von satanischer Herrschaft frei ist, aber doch nicht Christus als Hausherrn anerkennt und aufnimmt. Es wird der Fall angenommen, daß ein Exorzismus vollzogen worden ist. Dadurch ist das Seelenleben des betreffenden Menschen von der dämonischen Gewalt erlöst worden und es wäre nun selbstverständlich, daß die guten Mächte, Gott mit seinen durch Christus vermittelten Gnadenwirkungen, dort Platz ergriffen hätten. Das geistige Haus „steht aber leer", ja es ist sogar für den Einzug eines neuen Herrn hergerichtet, so wie ein irdisches Haus gescheuert und geschmückt wird, wenn sein Herr bewillkommt werden soll. Aber der Einzug Gottes bzw. Christi ist nicht erfolgt, offenbar weil man in ihm nicht den Hausherrn gläubig anerkannt hatte. Das ist dem ausgefahrenen Dämon der Anlaß, neuerdings von dem Seelenleben dieses Menschen Besitz zu ergreifen. Er hatte inzwischen ruhelos außerhalb von Menschen in wüsten, unbewohnten Gegenden, wo er kein Unheil stiften konnte, sich aufgehalten und benutzt deshalb mit Freuden die Gelegenheit zur Rückkehr. Aber er kommt jetzt nicht allein, sondern holt sich noch andere Dämonen — die Siebenzahl ist wohl wieder allgemein zu fassen; vgl. zu Lk 8, 2 —, die ihn an Bosheit übertreffen. Diese ziehen mit ihm in den betreffenden Menschen ein, und so entsteht ein viel höherer Grad von Besessenheit als vorher. Bei Mt ist direkt die Gleichung vollzogen: so wird es auch den bösen Juden ergehen. Sie haben also als Menschen zu gelten, die von der Satansherrschaft befreit worden sind. Dabei ist wohl an die Erlösungstat Christi zu denken, die der gesamten Menschheit diese Rettung vermittelte. Aber die ungläubigen Juden wollen von dieser Befreiung keinen Gebrauch machen; sie weisen Christum als neuen Herrn zurück. Darum müssen sie wieder unter Satansherrschaft kommen, und zwar jetzt unter eine viel schlimmere. Ihre Schuld und Sündenlast wird sich dadurch schrecklich steigern, so daß der Vergleich mit dem höchsten Grad satanischer Gewalt, mit schrecklicher Besessenheit, sehr nahe lag.

Über den von Christus geteilten Glauben an den Aufenthalt von Dämonen auf Erden (vgl. auch Eph 6, 12) und ihre Wirksamkeit durch Besessenheit vgl. § 37 und unten § 116.

§ 98. Jesu wahre Verwandte.

Mk 3, 31—35; Mt 12, 46—50; Lk 8, 19—21.

Der Verteidigung Jesu gegen das ungläubige Verhalten der Juden fügen Mk und Mt die Mitteilung an, daß Jesu Mutter, Brüder und Schwestern (nach Mk 32; es handelt sich um Verwandte, vgl. § 28) herbeikamen, um Jesus aufzusuchen. Lk berichtet darüber in anderem, völlig losem Zusammenhang. Mt denkt wohl an den Zeitpunkt, da Jesus vor zahlreich versammeltem Volke die im vorausgehenden geschilderte Auseinandersetzung mit den Juden hatte. Wenn die Angekommenen „draußen stehen bleiben" müssen, so ist wohl anzunehmen, daß sich Jesus in einem großen Hause befand (wohl im Hause von Kapharnaum Mk 2, 2), in das zahlreiches Volk eingetreten war, um sich um ihn herumzulagern und seine Worte mit anzuhören. Maria und den Brüdern war es so nicht möglich, zu Jesus zu gelangen, wohl aber konnten sie Jesus ihre Ankunft durch einen Boten melden lassen. Mt 47, wo diese Meldung genau erzählt wird, ist wahrscheinlich späterer, den syn Parallelen nachgebildeter Einschub, der das folgende *τῷ λέγοντι αὐτῷ* besser vorbereiten sollte. Mt hat ja sonst die Tendenz, solche Nebenumstände wegzulassen. Die Auslassung des Verses in ℵ B sy^s sy^c, einigen Italahss wird also wohl dem Originaltext entsprechen, obwohl sie als Homöoteleuton (V. 46 und 47 enden mit *λαλῆσαι*) erklärt werden könnte. Die Absicht der Mutter und Verwandten Jesu war wohl die von Mk 3, 21 angedeutete (vgl. oben § 94), wenn es auch nicht wahrscheinlich ist, daß dieser frühere Mk-Bericht, der allerdings zur gegenwärtigen Situation paßt — nach 3, 20 trat ja Jesus in ein Haus —, hier fortgeführt wird. Daß auch Maria den Wunsch geteilt haben kann, ihren Sohn wenigstens zeitweise bei sich zu haben, um ihn der aufreibenden Missionstätigkeit zu entziehen, ist keine ihrer unwürdige Vorstellung. Selbstverständlich hat sie nicht an eine geistige Erkrankung Jesu geglaubt. Jesus aber lehnt die Rücksicht auf verwandtschaftliche Beziehungen völlig ab. Wo es gilt, den Willen des Vaters durch sein Wirken als Prediger und Wundertäter auszuführen, kennt er seine Mutter und Verwandten als solche nicht und erklärt vielmehr jedes wahre Gotteskind, das auch nach dem Willen des himmlischen Vaters handelt, für eine

ihm so nah verwandte Person, daß es als Mutter, Bruder oder Schwester gelten kann. Da solche geistige Verwandte in der unmittelbaren Umgebung Jesu saßen, blickte er sie bei dieser Erklärung an (Mk) und wies mit der Hand auf diese Jünger, d. h. Anhänger (Mt).

8. Teil. Gleichnisreden Jesu.

§ 99. Der Begriff der Parabel.

Literatur: Außer L. Fonck, A. Jülicher (s. II 3): Chr. A. Bugge, Die Hauptparabeln Jesu, Gießen 1903. — M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu, (BZfr VIII, 3/4) Münster i. W. 1916. — H. Weinel, Die Gleichnisse Jesu, 4. Aufl. (Aus Natur- und Geisteswelt), Leipzig 1918.

Nach den geschilderten Mitteilungen aus der galiläischen Missionstätigkeit, die Lk aber teilweise erst dem folgenden „Reisebericht" einverleibt hatte, gehen alle drei Syn dazu über, eine Eigenart der Predigt Jesu zu schildern: seine Vorliebe für Gleichnisreden, Parabeln. Mt 13 berichtet sieben, Mk 4 vier, Lk 8 zwei Parabeln.

Unter einer Parabel ist die nähere Ausführung eines Vergleiches zu verstehen. Eine religiöse Wahrheit wird dadurch veranschaulicht, daß ihr Tatsachen aus der Natur oder dem Leben der Menschen gegenübergestellt werden, die eine Ähnlichkeit (tertium comparationis) mit den religösen Verhältnissen aufweisen. Es genügt, wenn auch nur ein solcher Vergleichungspunkt zugrunde liegt; doch können auch noch manche Einzelzüge eines Gleichnisses Ähnlichkeiten aufweisen und sind dann ebenfalls der Ausdeutung oder Anwendung (*ἐπίλυσις*) auf das religiöse Leben fähig. Bei den Syn bezeichnet das Wort *παραβολή* (von *παραβάλλειν* danebenstellen, vergleichen) auch kurze Gleichnisworte wie „Arzt, heile dich selbst" Lk 4, 23, wird aber gewöhnlich von längeren Gleichnisreden gebraucht (z. B. Mt 13, 18; Mt 13, 36). In der LXX ist *παραβολή* Wiedergabe von מָשָׁל, das aber nicht bloß Gleichnis, sondern auch Sinnspruch, Sprichwort, geheimnisvolle Rede bedeutet.

Formell ist die Parabel, die auch in der antiken Literatur Verwendung fand, zu unterscheiden von der Allegorie. Diese ist eine ausgeführte Metapher und verlangt wie diese zu ihrem Verständnis eine Vertauschung des bildlichen Ausdrucks mit dem, was er bezeichnen soll. Im Jesuswort Mt 7, 3 < muß für die Metaphern „Splitter im Auge des Bruders" und „Balken im eigenen Auge" eingesetzt werden „kleine Fehler beim Nächsten" und „schwere Sünden der eigenen Person", damit sich ein Sinn ergibt. Bei der

Parabel dagegen stellt die Bildhälfte einen selbständigen und in sich verständlichen Gedankenkreis dar, und erst durch die Anbringung eines Gleichheitszeichens („Das Himmelreich ist gleich . . ." u. ähnl.) oder aus dem Zusammenhang wird klar, daß eines oder mehrere Vergleichungsmomente zu suchen sind. Die Allegorie vermengt dann die beiden getrennten Gedankenkreise der Parabel (Bild und Anwendung) in einen einzigen, wobei sie bald den der religiösen Wirklichkeit entsprechenden, bald den bildlichen Ausdruck gebraucht. Es kommt aber auch in den Parabelreden des NT vor, daß die religiöse Wahrheit in die bildliche Redeweise eindringt. So z. B. bei Mt 3, 12 <, wonach die auf der Tenne ausgesonderte Spreu in „unauslöschlichem" Feuer verbrannt werden wird, was nur auf die unter der Spreu gemeinten verworfenen Menschen paßt; statt „unauslöschlichem Feuer" ist Höllenfeuer einzusetzen. Ein derartiges Vorkommen allegorischer Züge in den Gleichnisreden stört zwar etwas deren Einheitlichkeit, aber raubt ihnen doch nicht den Charakter als Parabeln; sie werden dadurch noch nicht Allegorien. Auch die angebliche „Allegorie vom Weinstock und den Reben" (Jo 15, 1—8) ist im Grunde eine Parabel. Die Sätze: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben" (V. 5) oder „Mein Vater ist der Gärtner" (V. 1) stellen eine vorweggenommene Epilysis dar, die die zu vergleichenden Punkte gleich namhaft macht. Sie sind literarisch ebenso zu beurteilen wie die Gleichnisse: „Ihr seid das Salz der Erde", „Ihr seid das Licht der Welt" (Mt 5, 13 f). Eine reine Allegorie findet sich in den Evv nicht, während die Apk unendlich reich an solchen ist. Die Allegorie stellt auch gegenüber der Parabel eine fortgeschrittenere Kunstform der Rede dar. Aber deswegen geht es doch nicht an, Parabeln mit allegorischen Zügen oder einer Mehrzahl von Vergleichungsmomenten als spätere Dichtungen oder Überarbeitungen zu erklären und nur die ganz einfachen und schlichten Parabeln als echte Jesusworte anzuerkennen. Bei der außerordentlichen Vorliebe der Orientalen für Bilderreden waren auch die galiläischen Zuhörer Jesu an sich sehr wohl für kunstvolle Ausarbeitung und Durchführung solcher Gleichnisse empfänglich.

Über den Zweck der Parabeln vgl. § 101.

§ 100. Das Gleichnis vom Säemann.

Mk 4, 1—9; Mt 13, 1—9; Lk 8, 4—8.

Der Besuch der Verwandten Jesu konnte sein Missionswerk nicht unterbrechen. Dabei wiederholte sich das Umdrängtwerden durch zuhörende Volksscharen (Mk 3, 20). Einmal — es war

außerhalb seines Hauses (Mt; den Eintritt hatte nur Mk 3, 20 erwähnt), wieder (vgl. Mk 1, 16; 2, 13; 3, 7) am Ufer des Sees Genesareth, nach Mt am gleichen Tage, an dem ihn seine Mutter und Verwandten besucht hatten — mußte er sich dadurch helfen, daß er in ein schon länger bereitstehendes (Mk 3, 9) Schifflein einstieg, sich etwas vom Land wegrudern ließ und von dieser „schwimmenden Kanzel" aus in sitzender Stellung zu den am Ufer herumgelagerten Volksscharen sprach. Einen anderen dieser offenbar häufiger vorkommenden Fälle einer „Seepredigt" hatte Lk schon 5, 1 ff im Zusammenhang mit dem wunderbaren Fischfang und der Berufung der ersten Apostel erzählt (vgl. § 36) und wohl deshalb hier übergangen. Dagegen berichtet er wie die beiden andern Syn die Tatsache, daß Jesus damals zu den „aus allen Städten" herbeigeeilten Zuhörern seine Lehren in Gleichnissen vortrug. Das war zwar keine neue, erst damals von Jesus eingeführte Lehrweise — die Bergpredigt enthielt ebenfalls Gleichnisse —, wohl aber muß damals diese bildliche Redeform von Jesus noch viel mehr in den Vordergrund gestellt worden sein.

Als erstes Beispiel einer solchen Gleichnisrede wird von allen Syn das Gleichnis vom Säemann angeführt. Jesus schildert, wie bei der Arbeit des Aussäens keineswegs alle Körner aufgehen und zu fruchttragenden Ähren (von Weizen oder Gerste) werden. Er zeigt drei Möglichkeiten, die das Fruchttragen hindern. Samenkörner, die auf einen neben dem Acker sich hinziehenden oder ihn durchschneidenden Weg fallen, bleiben, da der Boden dort nicht gepflügt und bearbeitet ist, auf der Oberfläche liegen. Darum zertreten sie die vorübergehenden Menschen (Lk) und die Vögel nehmen sie wahr und holen sie sich als Futter. Es gibt aber auch innerhalb der Felder namentlich im steinigen Palästina Stellen, wo das Samenkorn zwar in die Erde eindringen, aber doch nicht tief Wurzel fassen kann, weil die Erdschicht sehr dünn ist und darunter hartes Felsgestein gelagert ist. Samenkörner, die dorthin gelangen, gehen zwar rasch auf, weil sie sich nicht nach der Tiefe zu entwickeln können, aber halten dem im Orient sehr starken Sonnenbrand nicht stand, da die dünne Erdschicht, in der sie wurzeln, nicht die nötige Feuchtigkeit (Lk) liefert. Ein dritter Feind für die Fruchtbarkeit ist das Unkraut, besonders die Dornengewächse. Samenkorn, das unter solche Schädlinge gerät, kann sich auch nicht entwickeln, da das rasch wuchernde Unkraut ihm Luft und Licht nimmt, so daß es bald nach dem Aufsprossen erstickt wird. Frucht bringen können nur Samenkörner, die auf gutes Erdreich fallen. Sie gehen auf und wachsen heran (bei Mk ist wohl mit ℵ B

ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα zu lesen). Die Fruchtbarkeit kann dabei so groß werden, daß aus einem Samenkorn 30 oder 60, ja sogar 100 andere entstehen. Das stellt freilich Ausnahmefälle dar, wie auch Gn 26, 12 Isaaks hundertfältige Ernte im Philisterland als besonderer Gottessegen erwähnt wird. Aber Jesu will ja mit diesem Bericht auf eine geistige Ernte hinweisen, wo in der Tat so reiche Frucht gewonnen werden kann. Darum auch seine Mahnung (vgl. zu Mt 11, 15; § 84), das physisch gehörte Gleichnis nun auch geistig zu hören und seinen Sinn zu erfassen. Das löst eine Erörterung über die Absichten, die Jesus bei seinen Gleichnisreden hat, aus.

§ 101. Der Zweck der Parabelreden.

Mk 4, 10—12; Mt 13, 10—15; Lk 8, 9 f.

Obwohl von den „vielen Parabeln" (Mk 4, 2 >) hier erst eine einzige angeführt wurde, bringen alle Syn sofort Jesu Belehrung über den Parabelzweck. Sie geschah aber nicht mehr innerhalb der Seepredigt, sondern als Jesus mit seinen Jüngern, d. h. nach Mk mit den 12 Aposteln und einem weiteren Kreis von Begleitern, allein (κατὰ μόνας sc. χώρας) zusammen war, und war durch eine direkte Frage der Jünger veranlaßt. Die etwas allgemeine Formulierung bei Mk (sie fragten nach den Parabeln), lautet bei Mt bestimmt: „Warum sprichst du zu ihnen in Gleichnissen?", während Lk die Jünger nach dem Sinn der Säemannsparabel fragen läßt. Mk erscheint also hier als neutrale Quelle für Mt und Lk (vgl. § 73 Abs. 1). Die Antwort Jesu unterscheidet seine Anhänger von „denen, die draußen stehen", d. h. den Ungläubigen. Erstere besitzen infolge der göttlichen Gnade die geheimnisvollen Schätze, die das von Christus gegründete Gottesreich in sich schließt (Mk), sie sind imstande, diese Geheimnisse zu verstehen (Mt, Lk); ihnen kann also das Himmelsbrot unverhüllt gegeben werden, womit sie reichen Menschen gleichen, die infolge ihres Reichtums noch weitere Reichtümer und großen Überfluß an Gütern sich erwerben können. Letztere hingegen haben für das Himmlische nicht das nötige Verständnis bekommen; sie sind armen Menschen zu vergleichen, die ihr bißchen Hab und Gut auch noch verlieren. Damit ist auf die Juden angespielt, die als auserwähltes Volk gewisse Vorzüge besitzen (vgl. Röm 9, 4 f), aber auch diese Auszeichnungen infolge ihres Unglaubens einbüßen. Nur Mt bietet diesen Vergleich in diesem Zusammenhang, Mt und Lk reihen ihn an späterer Stelle den Parabelerörterungen ein. Den besten Zusammenhang hat er in der Parabel von den Talenten, wo ihn

Mt und Lk wiederholen. Mt 13, 12 wird also als „Dublette" zu Mt 25, 29 <, wo die historische Stelle zu suchen ist, anzusehen sein[1]). Als Zweck (ἵνα Mk, Lk) der Parabelreden für die Draußenstehenden nennt Jesus die Tatsache: die Ungläubigen sollen zwar die Heilstatsachen sehr wohl sehen und hören (βλέποντες und ἀκούοντες sind Hebraismen und verstärken wie der hebräische Infinitivus absolutus das Verbum, zu dem sie gehören), d. h. die Person Jesu und sein Wirken vor sich sehen und seine Parabeln hören, aber trotzdem nicht zu einem wirklichen Verständnis der Offenbarungen Jesu gelangen; ja es soll durch die Wahl der Gleichnisreden die Bekehrung dieser Ungläubigen und die Verzeihung ihrer Sünden von seiten Gottes verhindert werden. Mt hat diese anscheinend schroffe Zweckbestimmung etwas abgeschwächt, indem er sie als Begründung (διὰ τοῦτο — ὅτι) darstellt und damit auf ἐκείνοις οὐ δέδοται zurückweist. Das ist aber mehr ein formaler Unterschied; denn auch bei ihm erscheint die Parabelrede „deshalb" gewählt, „weil" damit eine den Ungläubigen nicht verständliche Redeform angenommen wird. Ob einer sagt: „Ich verkleide mich, damit man mich nicht erkennt", oder „weil man mich (dann) nicht erkennt", bedeutet keinen sachlichen Unterschied. Der Zweckgedanke liegt also wohl auch bei Mt vor. Er erläutert ihn ja auch noch, indem er in dieser Verhüllung religiöser Wahrheiten durch Gleichnisse die Erfüllung eines alttestamentlichen Vorbilds, der Sendung des Propheten Jesajas (Is 6, 9 f.) erblickt. Auch dieser Gottesmann war nach seiner Prophetenweihe zum Volke Israel gesandt worden und sollte ihm als Ratschluß verkünden, daß es zwar hören und sehen, aber nicht verstehen werde. Nach dem hebräischen Text (6, 10) erhält Jesajas direkt den Verstockungsbefehl: „Verfette das Herz dieses Volkes und mache es schwerhörig und bestreiche seine Augen, damit es mit seinen Augen nicht sehe und mit seinen Ohren nicht höre und sein Herz nicht verständig werde und es sich nicht bekehre und Heilung finde." Auch an diesem Text wurde eine gewisse Abschwächung vorgenommen. Die LXX und demgemäß das NT — die Stelle kommt auch Jo 12, 40 und Apg 28, 26 f vor — wählt eine Textform, nach der nicht der Prophet Jesajas selbst verstockend wirken, sondern nur die Verständnislosigkeit gegenüber seiner Predigt als Strafe androhen soll: „denn das Herz dieses Volkes ist verstockt geworden und sie wurden schwerhörig und verschlossen ihre Augen, damit sie mit ihren Augen nicht sehen usw.". Und gewiß ist auch bei Mk, der ja die Hauptgedanken der Weissagung wiedergibt, ohne sie zu

[1]) Vgl. Th. Soiron, Die Logia Jesu 121.

zitieren, der Gesichtspunkt der Strafe zur Erklärung beizuziehen. Weil das ungläubige Judentum trotz des Vielen, was es von Jesus gesehen und gehört hatte, ungläubig geblieben war, will ihm Jesus von nun an nicht mehr weiter die Gottesgnade aufdrängen, sondern zieht sich in gewissem Maße von ihm zurück. Darum trägt er die Geheimnisse des Gottesreiches dem ungläubigen Judenvolke nur in Gleichnisse eingehüllt vor. Dieses war dadurch gehindert, den vollen Sinn und die eigentliche Tragweite der Lehre Jesu zu erfassen und mußte in völlige Verstockung geraten. Prinzipiell betrachtet ist dieser Verhüllungs- oder Verstockungszweck ähnlich zu beurteilen wie die Sätze Ex 9, 12: „Der Herr verhärtete das Herz Pharaos, daß er nicht auf sie (Moses und Aaron) hörte" und berührt im letzten Grunde das Geheimnis der göttlichen Prädestination und Reprobation. Es geht also wohl nicht an, das *ἵνα* bei Mk und Lk als eine sehr starke Abkürzung aus *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος* oder ähnlich aufzufassen, da damit die prinzipielle Schwierigkeit durchaus nicht beseitigt ist, sondern in der Frage wiederkehrt: warum Jesus bzw. Gott solche Verstockungsweisfagungen durch seine Gleichnisse erfüllt. Die moderne negative Kritik möchte den Verstockungszweck als Erfindung der urchristlichen Tradition, die aber schon bei Mk vorliegt, darstellen. Jesus selbst habe mit seinen Gleichnissen nur die Absicht verfolgt, die religiösen Wahrheiten zu veranschaulichen. Indes kannte Jesus sehr wohl das Gebot der Zurückhaltung mit dem Heiligen (Mt 7, 6). Der neuerdings[1]) vorgeschlagene komplizierte Ausweg, wonach die Parabeln auch den Ungläubigen ein Mittel zur Veranschaulichung sein sollten, aber gerade dadurch, daß sie als Licht empfunden wurden, die innere Bosheit und Verstocktheit steigerten, wird der einfachen Aussage der Evv (*ἵνα μὴ συνιῶσιν*) nicht gerecht. Vgl. auch § 109.

§ 102. Selige Augenzeugen.

Mt 13, 16 f; Lk 10, 23 f.

Die Anklage derer, die nicht sehen und nicht hören, war für den Evangelisten Mt der Anlaß, als wirkungsvolles Gegenbild eine Seligpreisung derer, die sehen und hören, einzufügen. Gemeint ist der gläubige Verkehr mit der Person Jesu. In hebraisierender Weise werden (ähnlich wie Lk 11, 27) Glieder des Körpers statt der Person selig gepriesen. Das Glück dieser Jünger Jesu ist um

[1]) Julius Kögel, Der Zweck der Gleichnisse Jesu im Rahmen seiner Verkündigung (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XIX 6), Gütersloh 1915.

so größer, als es selbst den Gottesfreunden des Alten Bundes, seinen Offenbarungsverkündern und seinen gerechten Männern (vgl. Mt 10, 41) trotz ihrer Sehnsucht nach der messianischen Zeit (vgl. Lk 2, 30) versagt geblieben ist. Lk fügt diese Seligpreisung sehr passend der Lobpreisung Gottes wegen erreichter Missionserfolge nach der Rückkehr der 70 Jünger an (vgl. § 86) und hebt deshalb auch hervor, daß sie Jesus in einem alleinigen Zusammensein mit seinen Jüngern zu ihnen gesprochen hat (wie auch das vorausgehende Wort Lk 10, 22). Bei Lk liegt also eine bessere Einordnung des Logions vor.

§ 103. Deutung des Gleichnisses vom Säemann.

Mk 4, 13–20; Mt 13, 18–23; Lk 8, 11–15.

Nach ihrer Erörterung des Parabelzweckes berichten die Syn Jesu ἐπίλυσις der Säemannsparabel. Sie wurde noch im engeren Kreis der Jünger Jesu gegeben und sogar nach Mk durch einen Vorwurf Jesu an seine Jünger eingeleitet. Er beklagt ihre Verständnislosigkeit gegenüber dieser Parabel, was ein schlimmes Zeichen für ihr Parabelverständnis überhaupt bedeutet. Offenbar hatte Jesu durch die Besprechung mit seinen Jüngern diese Mängel festgestellt. Da er aber guten Willen sah, erklärte er selbst seine Parabel. Er geht dabei vom wichtigsten Vergleichungspunkt aus und stellt die Gleichung: Samenkorn = Wort Gottes fest. Dann deutet er das Samenkorn in den vier verschiedenen Verhältnissen: Das Samenkorn auf dem Wege bedeutet die Ungläubigen, die Jesu Lehre nur äußerlich hören, aber nicht ins Herz eindringen lassen, weil sie ihnen durch satanische Verführungen als unglaubwürdig dargestellt wird; sie verscherzen dadurch ihr Heil (Lk; vgl. Lk 7, 50). Das Samenkorn auf dem Felsgrund bedeutet die Kleingläubigen, die zwar zunächst mit Begeisterung gläubig werden, deren Glaube aber nicht tief ins Herz eindringt. Infolgedessen ist die religiöse Gesinnung dieser Menschen jeweils von der Zeitlage abhängig und hält „in der Zeit der Versuchung" (Lk), wenn die Anhänger Jesu verfolgt werden, nicht stand; sie nehmen dann Ärgernis (Mk Mt) und es kommt zum Abfall. Das Samenkorn unter den Dornen bedeutet die sündigen Weltmenschen. Trotz ihres christlichen Bekenntnisses werfen sie sich den Lockungen der Welt in die Arme: die Sorgen um das Leibliche, das Streben nach dem vermeintlichen Glück (darum ἀπάτη) des Reichtums und die Befriedigung aller sonstigen irdischen Gelüste (Mk Lk) lassen die religiösen Regungen gar nicht aufkommen, so daß auch hier wie in den beiden vorigen Fällen keine guten Werke, die vor Gott Bedeutung

hätten, entstehen (ἄκαρπος γίνεται). Nur im vierten Fall, wo das Samenkorn auf gutes Erdreich fällt, sind wirklich echte Christen geschildert. Ihr rechtschaffenes Herz (Lk) stellt den guten Grund dar. Ein solcher Christ hält den Glauben an das Gotteswort mit vollem Verständnis (Mt) und unerschütterlicher Ausdauer (Lk) fest und wirkt deshalb für sich und andere so segensreich, daß seine Erfolge mit der 30-, 60- und 100fachen (es ist bei Mk wohl wieder dreimal ἓν statt ἓν zu lesen) Frucht verglichen werden. Zugleich ist angedeutet, daß sie bei den einzelnen Menschen verschieden sind.

Jesus stellt damit seinen Aposteln die Missionserfahrungen, die er und sie im Kampf mit dem Unglauben, Kleinglauben und der Leidenschaftlichkeit der Menschen machen werden, vor Augen; trotz vieler Mißerfolge werden sie auch reiche Erfolge haben. Er ermahnt sie aber auch selbst und durch sie alle Christen zu möglichst tiefer Erfassung seiner Lehre und völliger Abkehr vom Weltsinn. Die Einzeldeutungen verraten sich durch nichts als spätere Eintragungen der Evangelisten in die Lehre Jesu. Wenn auch bei der Deutung die einzelnen Vergleichungsmomente nicht ganz scharf und logisch herausgearbeitet erscheinen – nicht die Samenkörner, sondern der Weg, der Felsgrund, der mit Dornen bewachsene Acker und der gute Acker müßten eigentlich als die Ungläubigen, Kleingläubigen, Leidenschaftlichen und Guten gedeutet sein – und wenn auch in die Deutung wieder mehrere Termini des Gleichnisses eingedrungen sind und dort nun Metaphern darstellen (Wurzel, ersticken, fruchttragen), so ist trotzdem der Sinn durchaus klar und verständlich. Der populäre schlichte Bericht der Evangelien darf nicht nach dem feinsten Maßstab logischer Durchführung gemessen werden. Aber gerade das spricht für seine Ursprünglichkeit.

§ 104. Die Jünger sollen in der Öffentlichkeit wirken.

Mk 4, 21–25; Lk 8, 16–18.

Die für die Jünger bestimmte Mahnung zum Fruchtbringen veranlaßt wohl Mk und den ihm folgenden Lk, das von Mt 5, 15 der Bergpredigt einverleibte Gleichnis von der Lampe, die vernünftigerweise nicht unter den Scheffel oder unters Bett, sondern auf den Leuchter gestellt wird (vgl. § 42), hier einzufügen. Als „Dublette" bietet es Lk nochmal 11, 33. Hier soll das Gleichnis, ebenso wie in der Bergpredigt, den Jüngern ein Ansporn sein, das Evangelium in der Welt offen zu predigen. Die Lehre Jesu stellt ja keine Geheimlehre dar, wie der folgende Vers bei Mk und Lk, den Mt 10, 26 innerhalb der Aussendungsrede brachte (vgl. § 79), beweisen soll. Auch dieser Vers wird von Lk (12, 2) wiederholt.

Wie die Parabel vom Säemann wird bei Mk auch dieses Gleichnis durch die Ermahnung, es wirklich zu hören, d. h. seine Bedeutung zu verstehen abgeschlossen (vgl. Mk 4, 9 +).

Das Wort *ἀκουέτω* bildete für Mk wohl die Brücke, um eine andere Mahnung Jesu hier anzuschließen, die eine genaue Beobachtung des von Jesus gehörten Wortes von den Jüngern — diese sind wenigstens in erster Linie noch immer angeredet — verlangt (nach Lk seine Art und Weise). Eine solche Aufmerksamkeit gegenüber dem Worte Gottes wird ihren großen Lohn finden, da das Maß von Arbeit und Mühe, das von den Jüngern im Dienste Gottes aufgeboten wird, auch den Maßstab für die Vergeltung von seiten Gottes bildet; ja die Belohnung ist sogar eine überreiche (*καὶ προστεθήσεται ὑμῖν*). Dieser nur bei Mk stehende Hinweis auf den Lohn, der bei Mt 7, 2 und Lk 6, 38 wohl an seiner richtigen Stelle in der Bergpredigt steht und dort das Verhalten gegenüber dem Nächsten regeln soll (vgl. § 58), wird begründet durch den von Mt schon früher (13, 12) den Parabelerörterungen eingefügten, aber wohl aus dem Gleichnis von den Talenten (Mt 25, 29 <) stammenden (s. oben § 101) Erfahrungssatz, daß der Besitzende, also der Jünger Jesu, immer mehr erhält, während der Arme, d. i. der Ungläubige, seine kleine Habe (an geistigem Besitz) verliert.

§ 105. Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat.

Mk 4, 26 – 29.

26 Dem Säemannsgleichnis fügt Mk ein nur von ihm überliefertes zweites Gleichnis, das auch von der Aussaat des Landmanns handelt, an, ohne Ort und Zeit dieser Belehrung Jesu näher
27 anzugeben (vielleicht noch in der Seepredigt?). Nach vollzogener Aussaat überläßt der Landmann die Samenkörner sich selbst. Die in ihnen liegenden Kräfte, sowie die äußeren Bedingungen (Sonnenschein und Regen, vgl. Jak 5, 7) müssen das Heranwachsen und Reifwerden des Kornes vom Halm bis zur vollen Ähre (zu *εἶτεν πλήρης σῖτος* ist wohl ein neues Verbum zu ergänzen: dann entsteht volles Korn in der Ähre) bewirken. Er selbst kann nichts mehr dazutun, ja er kennt die einzelnen Faktoren des Wachstums gar nicht, sondern verbringt inzwischen seine Zeit im Leben des Alltags, das für die Nacht den Schlaf und für den Morgen das
29 Aufwachen zum Tagewerk mit sich bringt. Erst wenn die Frucht reif ist (*παραδοῖ* wohl: wenn sie es gestattet), setzt wieder die Tätigkeit des Landmanns an der Saat ein. Jetzt gilt es Ernte

zu halten, und deshalb schneidet er das Korn ab (*ἀποστέλλει τὸ δρέπανον* Hebraismus: er legt die Sichel an; vgl. Apk 14, 15 und 18 nach Joel 4, 13).

Christus will unter diesem Bilde seine eigene Tätigkeit gegenüber der Menschheit darstellen. Auch er zieht sich nach der geistigen Aussaat des Wortes Gottes zurück und überläßt die Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden den in dasselbe gelegten Kräften. Erst am Ende der Zeiten kehrt er zur geistigen Ernte zurück. Der Hinweis auf die Parusie paßt sehr wohl zum Gleichnis und kann nicht als spätere Eintragung des Mk erwiesen werden.

§ 106. Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen.

Mt 13, 24–30.

Der Deutung der Säemannsparabel schließt auch Mt ein 24
zweites zum Volke, das nach V. 36 wieder Zuhörer ist, gesprochenes Gleichnis aus dem Leben eines Säemanns an, das ebenfalls die Verhältnisse im „Himmelreich," d. h. in der auf Erden gegründeten (darum Aorist *ὡμοιώθη*) Kirche Christi veranschaulichen soll. Der Feind dieses Landmanns säte einmal nachts, als alles schlief, 25
Taumellolch oder Tollkorn (lolium temulentum nach Fonck) auf denselben Acker, auf den einige Zeit vorher guter Weizensame gesät worden war. Das konnte erst bemerkt werden, als die 26
Weizenhalme die Ähren ansetzten; vorher waren sie von der Lolchpflanze nicht zu unterscheiden. Die Sklaven des Landmanns, denen 27 f
er auf ihre Frage erklärt hatte, daß nur die Feindseligkeit eines Menschen die Schuld an dem Vorhandensein des Unkrautes trage, hätten die Lolchhalme gern ausgejätet. Aber ihr Herr verbot es 29
ihnen ausdrücklich, da sie damit noch größeren Schaden anrichten würden. Der Lolch müßte mit der Wurzel herausgerissen werden; da aber seine Wurzelfasern sich auch in die der Weizenhalme verschlungen haben, wäre es nicht zu vermeiden, daß auch die letzteren mitherausgerissen würden. Der Herr will vielmehr, daß seine Knechte, 30
nachdem das Unglück einmal geschehen ist, ruhig bis zur Ernte warten und Weizen und Unkraut zusammen auswachsen und reifen lassen. Unmittelbar nach dem Abmähen des Ackers sollen aber dann die Erntearbeiter eine Sortierung vornehmen, damit die giftigen Lolchkörner nicht unter den Weizen geraten. Das Unkraut soll in Bündel gebunden werden, um dann als Brennmaterial zu dienen, der Weizen dagegen in die Scheune des Grundbesitzers eingeführt werden.

Da die Deutung dieses Gleichnisses von Jesus erst im engeren Kreise seiner Jünger gegeben wurde, erzählt sie Mt später und teilt vorher noch zwei andere vor dem Volke gesprochene Gleichnisse mit.

§ 107. Das Gleichnis vom Senfkorn.

Mk 4, 30–32; Mt 13, 31 f; Lk 13, 18 f.

Mt und Mk fügen noch ein drittes Saatgleichnis an, das auch Lk an späterer Stelle in sehr losem inneren Zusammenhang mit dem Vorausgehenden (der Heilung einer verkrümmten Frau an einem Sabbat) bringt. Bei Mk und Lk ist es durch eine die Aufmerksamkeit weckende Doppelfrage nach der Art, womit man (am besten) das Himmelreich bildlich darstellen (*ἐν τίνι παραβολῇ θῶμεν*) könne, feierlich eingeleitet. Jesus wählt als Bild (ὡς bei Mk ist pleonastisch) das Senfkorn, den Samen des Senfkrautes (nach Fonck der brassica nigra). Er stellt nach Mt und Mk das kleinste „unter den Samenkörnern der Erde" (Mk) dar, was aber nur von den in Palästina damals allgemein bekannten und verwendeten Samenkörnern richtig ist (der Mohnsame z. B. ist noch kleiner). Trotz der Winzigkeit des Senfkörnleins entwickelt sich aus ihm, wenn er im Garten (Lk) kultiviert wird, eine so große Staude, daß sie einem Baume gleichkommt (Mt Lk); im Schatten ihrer Zweige nisten dann sogar Vögel (vgl. Ez 17, 23; 31, 6; Dn 4, 9 u. a.).

Jesus will durch dieses Gleichnis zeigen, daß trotz seiner kleinen und bescheidenen Anfänge das Werk Christi sich durchsetzen und gewaltig entwickeln wird. Die Kirche Christi wird vielen Menschen die wahre Heimat sein.

§ 108. Das Gleichnis vom Sauerteig.

Mt 13, 33; Lk 13, 20 f.

Mt und Lk hängen an das Senfkorngleichnis ein weiteres, inhaltlich damit sehr verwandtes Gleichnis an. Der gärende Sauerteig, der zum Brotbacken Verwendung findet, stellt zwar eine relativ sehr kleine Menge dar, hat aber eine solche säuernde Kraft, daß die ganze große Mehlmenge, der er beigemischt wird, davon durchdrungen wird. Als Beispiel wählt Jesus den Fall, daß eine Hausfrau 3 Sat (hebr. סְאִים, aram. סְאָתָא; = 1 Epha = an 40 l) Mehl (*ἄλευρον* meist Weizenmehl) in dieser Weise durchsäuert, eine Menge, die auch Sara nach Gn 18, 6 zum Backen verwendet hat (vgl. Ri 6, 19; 1 Sm 1, 24).

Wie das Senfkorngleichnis zeigt auch dieses, wie Kleines große Wirkungen hat. Es eignet sich noch deswegen besonders zur Ver-

anschaulichung der Wirkungen des Gottesreiches, weil auch deren Innerlichkeit (ἐνέκρυψεν Mt) und das Erfaßtwerden aller Teile des Ganzen schön zum Ausdruck kommt. Die ganze Gesinnung des Menschen als Einzelwesen, wie als Mitglied der menschlichen Gesellschaft muß von den Prinzipien des christlichen Glaubens durchdrungen sein.

§ 109. Jesus als Gleichnisredner.

Mk 4, 33 f; Mt 13, 34 f.

Mk gibt den vier von ihm erzählten Parabeln (Säemann, Leuchter, selbstwachsende Saat und Senfkorn) einen passenden Abschluß, indem er andeutet, daß diese nur Beispiele für viele andere ähnlich geartete Gleichnisse sind, in denen Jesus „das Wort" Gottes zur Darstellung brachte. Ja, es sei Eigenart der Lehre Jesu gewesen, immer Gleichnisse zu wählen (oder wenigstens beizufügen). Gerade in der Wahl dieser Bilderreden habe sich Jesus dem geistigen Fassungsvermögen der zuhörenden Volksscharen angepaßt. Es liegt darin kein wirklicher Widerspruch gegen den V. 11 f und im nächsten Vers behaupteten Verhüllungszweck der Parabeln. Denn letzterer galt ja nur den wirklich „draußen Stehenden", d. h. den Ungläubigen. Solange aber die Gesinnung des einzelnen noch dem „glimmenden Dochte" (Mt 12, 20) glich, wollte auch Jesus durch seine Gleichnisse belehrend und erbauend wirken. Gerade solche Belehrungen konnten dann eine Scheidung der Geister bewirken. Denen, die sich durch solche Belehrungen zu Jesu führen ließen, also seinen Anhängern teilte er dann bei alleinigem Zusammensein mit ihnen die Epilysis, die Anwendung des Gleichnisses auf die religiösen Verhältnisse mit.

Auch Mt bringt diesen Abschluß teilweise, obwohl er im folgenden noch weitere Parabeln anschließt. Die Tatsache, daß Jesus in dieser ausgedehnten Weise die Parabelrede bevorzugt, findet Mt in der „Propheten"-Stelle (Ἡσαΐου ℵ*Θ Minuskeln ist wohl ein alter, von Porphyrius dem Mt selbst zugeschriebener Fehler; vgl. Hieron.) Ps 78, 2 geweissagt. Asaph eröffnet dort einen Rückblick auf die religiöse Führung Israels mit den Worten: „Ich will mit einem Maschal (LXX ἐν παραβολαῖς) meinen Mund öffnen, will Rätsel verkünden aus der Vorzeit (LXX φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς)." Mt betrachtet also den „Propheten" (2 Chr 29, 30) Asaph, der die geheimnisvollen Ratschlüsse Gottes preist, als Vorbild des in Gleichnissen redenden Messias (ἀπὸ καταβολῆς sc. κόσμου, was auch einige Hss beifügen = seit Grundlegung der Welt, ist freie Wiedergabe).

§ 110. Deutung des Gleichnisses vom Unkraut.

Mt 13, 36–43.

36 Für die allgemeine Bemerkung des Mk, Jesus habe im engeren Kreise der Anhänger seine Parabeln ausgelegt, gibt Mt sofort ein zweites Beispiel (das erste war die von allen Syn überlieferte Deutung des Säemannsgleichnisses), die Auslegung der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (s. § 106). Ort dieser Belehrung war das Haus Jesu in Kapharnaum, Veranlassung eine direkte Bitte
37 der Jünger Jesu um Deutung (φράσον oder διασάφησον). Die Auslegung nennt zunächst sieben Vergleichungspunkte: 1. Säemann =
38 Jesus (als Menschensohn, Messias), 2. Acker = Welt (Universalismus), 3. guter Same (genauer wäre: das aus dem guten Samen Erwachsene) = Angehörige (υἱοί) des messianischen Reiches, 4. Un-
39 kraut = Angehörige Satans, 5. der Feind = Satan, 6. Ernte = Weltende, 7. Erntearbeiter = Engel. An der Hand dieser Schlüssel ergibt sich dann von selbst — deshalb ist es bei Mt nicht ausgeführt —, daß die Parabel die Duldung der Bösen als Mitglieder der Kirche Jesu lehren wollte. Gott hindert Satan
40 nicht, seine Diener mitten im Heiligtum zu haben. Um so nachdrücklicher schildert der Evangelist aber dann als weiteres tertium
41 comparationis die einstige Strafe für diesen Frevel. Was innerhalb des Gottesreiches auf Erden als Ärgernis empfunden wird, das Vorhandensein von Übeltätern, wird bei der Vollendung dieses Reiches am Ende der Zeiten durch die Boten Gottes, die Engel,
42 mit Gewalt beseitigt werden. Die Ärgernisgeber werden in das Höllenfeuer verstoßen werden und dort furchtbare Qual leiden (vgl.
43 Mt 8, 12). Umgekehrt werden die Guten im Sonnenglanze ewiger Glorie beim Vater im Himmel leben. Die Wichtigkeit der richtigen Erfassung des Gleichnisses wird wieder (vgl. V. 9) durch den Befehl: „Wer Ohren hat, der höre" erhärtet.

Diese Deutungen ergeben sich ungekünstelt aus dem Gleichnis selbst und dürfen deshalb nicht als ein Erzeugnis der Spekulation späterer Christen angesehen werden.

§ 111. Das Gleichnis vom Schatz.

Mt 13, 44.

Wohl nicht bloß zu seinen Jüngern, sondern vor weiteren Kreisen sprach Jesus noch andere Gleichnisse, die Mt in seiner systematisierenden Art [1]) hier anhängt, da sie ebenfalls direkt „das

[1]) Th. Soiron, Die Logia Jesu 42f.

Himmelreich" zum Gegenstand haben. Es wird der Fall angenommen, ein Mann habe in einem ihm nicht gehörigen Acker einen dort vergrabenen sehr kostbaren Schatz gefunden. Um sich zum Eigentümer dieses Schatzes zu machen, muß er nach damaligem römischen und jüdischen Recht Eigentümer des Ackers werden. Darum verkauft er seinen ganzen eigenen Besitz und kauft sich mit dem Erlös den Acker und damit den Schatz, den er inzwischen wieder dort verborgen hatte, damit ihn niemand anderer entdecke.

Das Gleichnis soll den hohen Wert der Zugehörigkeit zur Kirche Christi erläutern. Man muß alles darangeben, um sich in den Besitz dieses Gutes zu setzen. Unter Umständen kann es tatsächlich nötig sein, auf alles Irdische zu verzichten (Martyrien), um sich die ewige Seligkeit zu verdienen. Aber die Parabel braucht nicht als Forderung völliger Armut gedeutet zu werden. Jedenfalls ergibt sich aber aus ihr, das zu opfern, was Hindernis für den Eintritt ins Reich Gottes ist (vgl. Mt 5, 29 f). Daß die Handlungsweise des Schatzfinders moralisch zu verurteilen ist, da er dem Besitzer des Ackers das Vorhandensein des Schatzes verheimlicht, bleibt bei der Ausdeutung außer Betracht, weil hierin kein Vergleichungspunkt liegt.

§ 112. Das Gleichnis von der Perle.

Mt 13, 45 f.

Sachlich und formell stimmt mit der Parabel vom Schatz ein weiteres von Mt hier angeschlossenes, möglicherweise auch von Jesus selbst damit verbundenes Gleichnis überein: Ein Perlenhändler hat auf der Suche nach kostbaren Perlen ein besonders schönes Exemplar gefunden. Um den außerordentlich hohen Kaufpreis zahlen zu können, muß auch er heimreisen und sein ganzes Hab und Gut verkaufen. Er wagt aber das Risiko in der Erwartung, durch Weiterverkauf einen entsprechend hohen Gewinn zu erzielen.

Auch die Erwerbung der Mitgliedschaft am Reiche Gottes verlangt den Einsatz aller Kräfte (vgl. den vorigen §). Im Unterschied vom Schatzfinder entdeckt der Perlenhändler seine Kostbarkeit nicht zufällig, sondern infolge seines Suchens. Hierin den Lohn für das Suchen nach der religiösen Wahrheit angedeutet zu finden, geht wohl schon über die nächstliegende Ausdeutung hinaus.

§ 113. Das Gleichnis vom Fischnetz.

Mt 13, 47–50.

Mit der gleichen Einführungsformel wie bei der voraus- 47 f
gehenden Parabel fügt Mt als siebentes Gleichnis eine Tatsache

aus dem Fischerleben an, wie sie am See Genesareth sich oft abspielte. Wenn das große Schleppnetz, das von mehreren Schiffen aus in die Tiefe gelassen und dann zu dem Ufer hin gezogen wurde, Verwendung fand, war es unausbleiblich, daß neben guten Fischen auch ungenießbare und wertlose gefangen wurden (zu *ἐκ παντὸς γένους* ergänze *ἰχθύων*). Das zeigte sich aber erst, wenn man das lange Netz am Ufer ans Land zog. Da mußte sofort die Sortierung vorgenommen werden. Nur gute Fische werden in die bereitstehenden Behälter getan, die schlechten warf man weg.

4 Die Anwendung ist inhaltlich und teilweise auch wörtlich (V. 50 = 42) dieselbe, wie in der Unkrautparabel. Sie soll die Verwerfung der schlechten Menschen beim Endgericht, wie sie durch die Engel vollzogen wird, lehren.

§ 114. Vergleichung mit dem Hausvater.

Mt 13, 51 f.

51 Bei Mt gibt Jesus der seit V. 37 ununterbrochenen Rede an die Jünger (tatsächlich lag aber wohl Systematisierung vor) einen Abschluß durch die Frage an die Jünger, ob sie all diese Parabeln verstanden hätten. Die Frage kann auch bei späterer Gelegenheit, als er wieder einmal mit den Jüngern allein war und entsprechend Mk 4, 34 Parabelerklärungen geben wollte, gestellt worden sein. Eine Bejahung von seiten der Jünger enthebt ihn aber der Notwendigkeit, sie vorzutragen.

52 Der Umstand, daß sie bereits zu einem tieferen Verständnis fortgeschritten (im Gegensatz zu Mk 4, 13) sind, begründet (*διὰ τοῦτο*) einen für sie ehrenvollen Vergleich. Sie stellen selbst schon bildlich gesprochen einen Hausvater dar, der Vorräte und Geräte an seine Angehörigen verteilt (*ἐκβάλλει* herausnimmt). Die Jünger sind also nicht mehr Anfänger, sondern schon Unterrichtete, neutestamentliche Schriftgelehrte, die in den Geheimnissen des Gottesreiches (bis zu einem gewissen Grade) Bescheid wissen (Mt 13, 11 <) und deshalb auch selbst lehren können. Dabei werden sie — das ist ein zweiter untergeordneter Vergleichungspunkt — wie der Hausvater in der Lage sein, alte und neue Gegenstände auszuteilen, d. h. die großen Offenbarungen des Alten Bundes zu verbinden mit dem Neuen, das Jesus als deren Erfüllung gebracht hat, also die jüdischen Schriftgelehrten, die nur am Alten hängen, wesentlich übertreffen.

9. Teil. Weitere Wunder Jesu.

§ 115. Die Stillung des Seesturms.

Mk 4, 35–41; Lk 8, 22–25; Mt 8, 23–27.

Den Parabelreden Jesu, in deren Mitteilung sich alle Syn zusammengefunden hatten, läßt Lk (18, 19–21) die von den andern Syn vorangestellte Antwort Jesu auf den Besuch der Mutter und Brüder Jesu folgen (vgl. § 98), schließt sich aber dann sehr eng an die Mk-Reihenfolge an. Dort folgen zunächst Wunder, die auf und am See Genesareth geschehen sind. Mt hatte sie schon an früherer Stelle seiner Sammlung von Wunderberichten (V. 8 u. 9) eingefügt. Der erste dieser Abschnitte zeigt Jesus als Herrn über das Wüten der Elemente.

Nach Mk, der bei diesem Bericht besonders ausführlich beschreibt, ist das Ereignis zeitlich eng mit den Parabelreden, also mit der Seepredigt (4, 1), verbunden: es war der Abend desselben Tages. Jesus wollte sich den Volksscharen entziehen und mit seinen Jüngern das weniger belebte Ostufer des Sees Genesareth aufsuchen. Er scheint im Schiffe, von dem aus er predigte, geblieben zu sein. Nach der Entfernung der Volksscharen wurde er von den Jüngern, die zu ihm eingestiegen waren (möglich auch, daß Jesus in deren Schiff umstieg), in den offenen See hinaus gefahren (ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ in dem Zustande, in dem Jesus die Seepredigt beendet hatte). Mt und Lk, welche diese enge Verbindung mit der Seepredigt nicht haben, müssen erwähnen, daß Jesus ein Schiff bestieg. Mk weiß noch zu berichten, daß auch Menschen in anderen Schiffen mitfuhren.

Während der Fahrt wurden alle durch einen der bei den starken Temperaturschwankungen am See Genesareth nicht selten starken Stürme überrascht. Die Wogen gingen dabei so hoch, daß sie in das Schiff Jesu hineinschlugen, wodurch die Lage sehr gefährdet wurde. Die Jünger gerieten infolgedessen in Aufregung und Angst, Jesus hingegen, der von den Anstrengungen der Seepredigt sehr ermüdet war, schlief im Hinterteile des Schiffes, indem er sein Haupt auf einem dort befindlichen Kissen ruhen ließ. Er wurde aber von den Jüngern geweckt und auf die verzweifelte Lage vorwurfsvoll hingewiesen. Sie erhoffen, wie die Bitte bei Mt es direkt sagt, von Jesus noch Rettung. Tatsächlich greift Jesus auch wunderbar ein und stellt durch ein einfaches Gebot an Wind und Wellen (Mk) sofort eine große Windstille her. Er tut das aber nicht, ohne (bei Mt vorher, bei Mk und Lk nachher) den

Jüngern ihre Feigheit und ihren Kleinglauben zum Vorwurf zu machen. Die Wirkung des großartigen Wunders äußerte sich einerseits in Furcht vor der hier sich bekundenden übermenschlichen Gewalt, anderseits in der Frage, wie hoch die Persönlichkeit Jesu zu stellen sei. Da er sich hier als Gebieter über die Elemente offenbarte, erschienen die bisherigen Einschätzungen von seiten des Volkes (gewaltiger Lehrer, großer Krankenheiler und Dämonenbesieger, hervorragender Prophet) zu gering.

Diesen Eindruck wollten auch die Syn bei ihren Lesern hervorrufen. Deswegen berichteten sie alle drei von dem großen Naturwunder, das nur da als legendarische Aufbauschung einer bald wieder vorübergegangenen Sturmesgefahr oder als völlig erfunden (Joh. Weiß erklärt es als Wanderlegende, da auch jüdische Gebetserhörungen in Sturmesnot überliefert sind) erklärt wird, wo Wunder als unmöglich gelten.

§ 116. Die Dämonenaustreibung bei Gergesa.

Mk 5, 1–20; Mt 8, 28–34; Lk 8, 26–39.

Literatur: J. Smit, De daemoniacis (Scripta Pontificii Instituti Biblici) Rom 1913, 334—427.

Der eben geschilderte Sturm und die sich anschließende große Windstille hatten eine rasche Überfahrt zum Ostufer des Sees gehindert. Jesus und die Jünger werden also die dem Abend der Abfahrt von Kapharnaum folgende Nacht im Schiffe verbracht haben und erst am folgenden Tage in der Gegend von Gergesa gelandet sein. Die Textüberlieferung schwankt zwischen den Städtenamen Gadara, Gerasa und Gergesa und ist derart, daß man nach der Autorität der Texteszeugen bei Mt Gadara, bei Mk Gerasa und bei Lk Gergesa oder Gerasa bevorzogen würde. Da indes wohl ein und dieselbe Stadt gemeint sein muß (sicher bei Mk und Lk), wird wahrscheinlich, wie schon Origenes (Jo-Kommentar VI 41) urteilte, „die alte Stadt Gergesa" am See Genesareth, bei der noch zu dessen Zeit der Abhang gezeigt wurde, über den die Schweine hinabstürzten, als die richtige Örtlichkeit anzusehen sein. Die Lesart taucht schon in sy^s auf. Wenn auch heute von ihr keine Reste mehr erhalten sind, so wird an ihrem einstigen Vorhandensein nicht gezweifelt werden können [1]). Sie ist wohl südlich der heutigen Ortschaft Kurse oder Gurze (einer Turmruine), die an der Mündung des Wadi es-samak liegt, in einiger Entfernung vom Seeufer zu suchen sein (nach Lagrange und

[1]) G. Dalman, Orte und Wege Jesu, S. 177.

Smit an der Stelle der Ruinen von Qalat el-hösn am Wadi Fik oder Ngeb). Jedenfalls ist die Lesart Gerasa unrichtig, da diese berühmte arabische Stadt zwei Tagreisen weit entfernt lag. Eher könnte das nur 12 km vom Südufer des Sees entfernte, aber durch das tiefe Jarmuktal getrennte Gadara in Frage kommen, falls das der Stadt gehörige Gebiet bis zum See gereicht haben sollte. Dort findet sich auch heute noch ein Steilufer, das den erwähnten Abhang gebildet haben könnte. Aber auch diese Stadt liegt so ferne, daß ihr Gebiet schwerlich hier gemeint sein kann. Nach der Landung traf dort Jesus einen von Dämonen besessenen Menschen an. Nach Mt waren es zwei. Der zweite scheint aber nur eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben, so daß die Petruserzählung, deren Niederschlag bei Mk und Lk vorliegt, nur von einem sprach. Dieser wird aber von diesen beiden Evangelisten (Mk 2–5; Lk 27 und 29) um so ausführlicher geschildert. Er stammte „aus der Stadt" (Lk) Gergesa, hatte sich aber die Nekropole, die in Felsen und Höhlen eingebauten Gräber, als Behausung gewählt. Man hatte zwar oft den Versuch gemacht, ihn durch gewaltsames Fesseln zu Hause festzuhalten. Aber immer war es ihm infolge seiner abnormen Kraft gelungen, die Fesseln zu zerreißen und wieder in die Einsamkeit zu entfliehen. Das Leben, das er dort in den Bergen führte, war von häufigen Tobsuchtsanfällen ausgefüllt, wobei er andauernd schrie und sich mit Steinen zerfleischte. Dabei trug dieser Unbändige, wie Lk hervorhebt, schon lange keine Kleidung mehr. Er und sein Gefährte fielen nach Mt auch Wanderer an, die durch diese Gegenden kamen, so daß diese schlimmen (*χαλεποί*) Menschen eine öffentliche Gefahr bedeuteten. Wie schon die unbändige Kraft andeutet, handelt es sich um ein oftmaliges Erfaßtwerden von dämonischen Einwirkungen (Lk 29). Diese übernatürliche Verursachung zeigte sich deutlich im Verhalten gegenüber Jesus. Sofort hatte der Besessene erkannt, daß er „dem Sohne Gottes, des Höchsten" (*ὕψιστος* = עֶלְיוֹן), also einem Gott sehr nahestehenden Wesen, gegenüberstehe, und äußerte dies, wie auch schon früher die Besessenen (vgl. Mk 1, 24 <; 3, 11) in einem Bekenntnis, das er angstvoll herausschrie; dabei erklärte er, daß zwischen Jesus, dem Heiligen, und ihm, dem aus dem Besessenen redenden „unreinen Geist", keine Gemeinschaft bestehe, und bat Jesus, er möge ihn nicht quälen; nach Mt bezeichnete er Jesu Hieherkommen als ein verfrühtes Quälen; die Dämonen hielten die Zeit, da sie ihr Unwesen treiben dürfen, für noch nicht abgelaufen. Diese Bitte um Schonung war dadurch veranlaßt, daß Jesus wohl sofort bei der Begegnung den Befehl an den Dämon, aus dem Besessenen aus-

zufahren, gegeben hatte (ἔλεγεν Mk, παρήγγελεν Lk ersetzen wohl Plusquamperfekte). Ein Verlassen des besessenen Menschen, der ein williges Werkzeug ihrer Bosheit war, wird von den Dämonen als Qual empfunden, um so mehr, als ihnen dann das Verlassen des gegenwärtigen Schauplatzes ihrer Tätigkeit überhaupt (der Dämon Asmodäus wird nach Tob 8, 3 ins oberste Ägypten verbannt), ja sogar eine Rückkehr an den Ort ihrer Qual, in die Hölle droht. Darum wollen sie diese Verstoßung durch Bitten noch fernhalten, nachdem sie auf Jesu Befragen sich öffentlich zu erkennen gegeben hatten. Durch Nennung ihres Namens Legion (eine römische, damals über 6000 Mann große Heeresabteilung) deuten sie an, daß die Besessenheitserscheinungen an dem unglücklichen Menschen durch außerordentlich viele gegenwärtige Dämonen bewirkt worden waren (eine Mehrzahl von Dämonen auch bei Mt 12, 45 <; Lk 8, 2).

Da die Dämonen dem Ausweisungsbefehl Jesu gehorchen mußten, suchten sie nach einem neuen Objekt ihrer verheerenden Tätigkeit. Menschen kamen hier nicht mehr in Frage, so wählten sie das Tierreich, mußten sich aber auch hierfür von Jesus die Erlaubnis erbitten. Sie wählten eine in einiger Entfernung an einem Bergabhang weidende große Schweineherde – nach Mk waren es 2000 Stück. Entsprechend der göttlichen Zulassung physischer Übel (vgl. Job 1, 12) gestattete auch Jesus diese dämonische Heimsuchung (Mt). Die Dämonen fuhren also aus dem Besessenen aus und in die zahlreichen Schweine hinein. Wie es ihnen möglich war, Menschen tobsüchtig zu machen, so konnten sie auch Tiere in große Aufregung und Wildheit versetzen. Die von den Dämonen in ihrer Zerstörungswut wohl beabsichtigte Folge – sonst hätten sie die Kraft gehabt, es zu hindern – war daher die, daß die ganze Herde den Bergabhang, auf dem sie weidete, herabstürmte und sich in den See stürzte, wo sie den Ertrinkungstod fand.

Das bedeutete für die Eigentümer der Herde, die in Gergesa und auf den umliegenden Landgütern lebten, eine nicht unbedeutende Schädigung. Da den Juden die Zucht von Schweinen, die als levitisch unreine Tiere galten, verboten war, waren die Besitzer wie wohl fast alle Bewohner dieser östlichen Gegenden Heiden. Auf die von den Schweinehirten überbrachte Kunde läuft alles an der Unglücksstätte zusammen. Dabei stellt sich das Wunder der Dämonenaustreibung heraus. Aus dem unbändigen, nackt umherlaufenden Manne war ein ruhiger, gesitteter, in Kleidern zu den Füßen Jesu (Lk) sitzender Mensch geworden. Berichte von Augenzeugen erklärten den Herbeigeeilten den Vorgang und das Vorkommnis mit den Schweinen (Mk).

Der Eindruck auf die dortigen Bewohner war vorwiegend Furcht vor der unheimlichen Größe der Gewalt Jesu. Da er sich ihnen nicht als leiblicher Wohltäter erwiesen hatte, wie so oft im nahen Galiläa, befürchten sie wohl weitere Schädigungen und stellen deshalb an Jesus die Bitte, er möge ihr Land wieder verlassen. Jesus nimmt die Zurückweisung seiner Person an und kehrt sofort wieder nach Galiläa zurück. Beim Besteigen des Schiffes wollte der von der Besessenheit Geheilte auch mitgenommen werden, um seine Dankbarkeit durch engen Anschluß an Jesus bekunden zu können. Aber Jesus gestattete es ihm nicht. Ein geborener Heide in seiner nächsten Umgebung hätte in Galiläa wohl Anstoß erregt. Wohl aber will Jesus aus dem dauernd Geheilten einen Missionär für den wahren Gottesglauben im heidnischen Zehnstädteland (vorwiegend östlich des Jordans) machen. Und diese Aufgabe erfüllt dieser auch, indem er seine Heilung durch Jesus überall in jener Gegend weitererzählt. Außer einem gewissen Staunen (Mk) werden aber keine weiteren Folgen berichtet.

Den Syn war es bei diesem Bericht wieder darum zu tun, Jesus als Überwinder satanischer Herrschaft zu zeigen. Selbst so hochgradige Besessenheitsfälle, wie der bei Gergesa, werden von Jesus völlig geheilt. Das Gespräch Jesu mit den Dämonen und die nachfolgende Vernichtung der Schweineherde soll die Tatsächlichkeit dämonischer Zustände und die verheerende Macht der Dämonen erkennen lassen. Es geht daher nicht an, in dem Besessenen nur einen hochgradig Geisteskranken, der von Wahnvorstellungen erfüllt und von Tobsuchtsanfällen heimgesucht war, zu erblicken [1]). Dann wäre sein Verhalten Jesus gegenüber und seine rasche und dauernde Heilung unerklärbar. Um die Vernichtung der Schweineherde begreiflich zu machen, mußte dann ein von allen Syn übergangenes Zwischenereignis eingeschoben und etwa angenommen werden, daß der Kranke in einem letzten Anfall von Wildheit die Schweine scheu gemacht und ins Meer getrieben hätte, wobei das Schweigen der hier so ausführlich erzählenden Evangelisten Mk und Lk unerklärbar bliebe. Jesus selbst wird von den so Erklärenden meist so dargestellt, als teile er den Aberglauben, der hier Dämonismus statt Krankheit erblickt. Die Frage nach dem Namen sei durch den Glauben veranlaßt, daß man durch Kenntnis des Namens von Geistern diese bannen könne. Alle solche Annahmen werden dem Bericht der Evv nicht gerecht und zeihen ihn mit Unrecht

[1]) So zuletzt noch A. Titius, Über Heilung von Dämonischen im Neuen Testament (in Theol. Festschrift für G. N. Bonwetsch, Leipzig 1918, bes. S. 44 f.)

falscher Auffassungen und Übertreibungen. Noch mehr entfernt sich die Annahme, die ihn völlig als eine Dichtung erklärt, die verfaßt sei, um zu zeigen, wie Jesus „die dummen Teufel" in der selbstgewählten Falle fängt. Sonach kann nur das Zugeständnis, daß hier wirklich böse Geister ihr Unwesen getrieben und auch die Tierwelt in den Bereich ihrer Wirksamkeit einbezogen haben, dem völlig glaubwürdigen syn Bericht entnommen werden. (Vgl. über die Besessenheit § 37 u. 97.) Die Existenz und das Wirken böser Geister auf Erden entspricht auch der Lehre Pauli (Eph 6, 12), der seinerseits die außerordentlichen, aber nicht auf Trug und Täuschung beruhenden Erscheinungen des Götzendienstes (Orakel- und Zauberwesen) auf dämonische Einflüsse zurückführt (vgl. 1 Kor 10, 20) [1]).

§ 117. Die Tochter des Jairus und die blutflüssige Frau.

Mk 5, 21–43; Mt 9, 18–26; Lk 8, 40–56.

Jesus kehrte nach der Dämonenaustreibung in Gergesa wieder nach dem Westufer, näherhin Kapharnaum (nach „seiner Stadt" Mt 9, 1) zurück. Dort fand er die Lage noch so vor, wie er sie am Tage vorher verlassen hatte. Die Volksscharen waren noch da und hatten sogar nach Lk auf seine Rückkehr gewartet. Jesus wählte demgemäß wieder das Seeufer zu seiner Tätigkeit. In dieses wieder aufgenommene Missionswirken – es muß nicht gleich nach der Rückkehr vom Ostufer angesetzt werden – fällt wieder ein großes Wunder. Nach Mt ist es zeitlich mit der Belehrung Jesu über die Fastenfrage (s. § 73) verknüpft (*ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς*) und diese kann durch die Teilnahme Jesu an Levis Gastmahl (§ 72) verursacht worden sein. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Mt hier historische Zusammenhänge überliefert. Mk hatte ja 2, 23 den Faden nach Erwähnung der Fastenfrage nicht nach chronologischem, sondern nach systematischen Gesichtspunkten angeknüpft (vgl. oben § 88).

Jairus (von יָאִיר er wird leuchten), der Leiter oder wenigstens ein angesehenes Mitglied einer Synagogengemeinde in Kapharnaum, kam zu Jesus, als er lehrte, und bat ihn kniefällig, durch Wunderkraft sein am Sterben liegendes einziges, zwölfjähriges (Mk 42, Lk 42) Töchterlein vom Tode zu retten; von einer einfachen Handauflegung durch Jesus (Mk Mt) erhoffte er schon Ge-

[1]) Ps 96, 5 sagt nach der LXX: Die Heidengötter sind alle Dämonen. Über den Dämonenglauben in der außerchristlichen Welt vgl. den Artikel Daimon von Fr. Andres bei Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Enzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft. Suppl. III 267–322.

sundung des Kindes. Jesus war bereit, der aus festem Vertrauen entsprungenen Bitte des Jairus zu entsprechen. Während er sich, immer noch umdrängt von der Volksmenge, zu dessen Hause begab, ereignete sich eine unter besonderen Umständen vor sich gehende Krankenheilung.

Die Heilung Suchende war eine schon seit 12 Jahren an Blutfluß, einer levitisch unrein machenden Krankheit, leidende Frau; spätere legendarische Mitteilungen (wie Acta Pilati) nennen ihren Namen *Βερνίκη* (= Veronika), nach Eusebius (h. e. VII, 18) stammte sie aus Paneas (Caesarea Philippi), vor ihrem Hause war in einem Standbild dargestellt worden, wie sie kniend von Jesus Heilung empfing. Auf die Kunde von Jesu Wundertätigkeit war sie ebenfalls herbeigeeilt, um Heilung von dieser schweren, sie immer mehr schwächenden Krankheit zu finden. Mit auffallender Breite schildert Mk, wie alle ärztliche Hilfe nicht bloß vergeblich war, sondern ihr sogar viele Leiden und auch den Vermögensverlust verursacht hatte. Der Arzt Lk kürzt etwas, hebt aber auch die Unheilbarkeit der Krankheit hervor, um das Wunder als solches in volles Licht zu stellen. Die Frau machte es aber nicht wie Jairus und trat öffentlich an Jesus heran. Die Natur ihrer Krankheit wird sie veranlaßt haben, den Weg der Heimlichkeit zu wählen. Sie drängte sich durch die Volksmenge hindurch von hinten an Jesus heran, um den Saum (Mt und Lk die Quaste, die man an den 4 Ecken des Mantels trug, ציצית Nm 15, 38 f) seines Mantels zu berühren. Hierin sprach sich der auch Mk 3, 10 < vorausgesetzte Glaube aus, daß schon eine bloße Berührung Genesung gewähren könne. Tatsächlich trat auch sofort bei der Berührung ein „Versiegen der Blutquelle" (Mk), ein „Stillstehen des Flusses" (Lk) ein, das die Frau deutlich verspürte. Aber der Wunsch, daß alles geheim bleibe, wurde ihr nicht erfüllt. Denn Jesus hatte die Heilung nicht unbewußt bewirkt, sondern „bei sich sofort die aus ihm ausgegangene Kraft erkannt". Die wunderbare Wirkung ist also als eine von Gott selbst verursachte Kraftauslösung in Jesus dargestellt, deren Tatsächlichkeit dem Bewußtsein Jesu — gemeint ist hier das rein menschliche (scientia acquisita; vgl. zu Lk 2, 52) — im Moment des Wunders gegenwärtig gemacht ist. Jesus will auch offenbaren, an wem sich Gottes Kraft betätigt hat. Darum stellt er die Frage, wer ihn berührt habe. Die in der nächsten Umgebung befindlichen Menschen stellen ihrerseits die Berührung in Abrede (Lk) und seine Jünger halten Jesus Frage überhaupt für nicht beantwortbar. Jesus befand sich ja mitten in einem großen Menschengedränge; da war es unaus-

bleiblich, daß bald der, bald jener in körperliche Berührung mit ihm kam. Aber Jesus läßt sich von seiner Absicht nicht abbringen, sondern nötigt die Frau zu einem Bekenntnis, indem er, wie Mk allein berichtet, die Frau ansah, als er einen prüfenden Blick auf seine ganze Umgebung richtete. Nun tritt sie zitternd vor Angst vor und berichtet das Geschehene. Sie fürchtet wohl eine Verurteilung der Heimlichkeit ihres Vorgehens. Aber Jesus sieht nur auf das Gute, nennt ausdrücklich ihren Glauben als die Ursache der wunderbaren Heilung und entläßt sie dann mit einem Segenswunsch. Der Evangelist Mt, der auch hier in seiner summarischen Art die Nebenumstände wegläßt, berichtet dieses der Frau Mut zusprechende Jesuswort vor der Tatsache der Gesundung.

Mit den Worten Jesu an die geheilte Frau fällt zeitlich eine Wendung der Jairusbegebenheiten zusammen. Es kommt neue Kunde aus dessen Haus, die den eben eingetretenen Tod des Mädchens meldet und deshalb eine weitere Belästigung (vgl. Lk 7, 6) Jesu für überflüssig erklärt. Eine Totenerweckung hielt man also für ein so großes Wunder, daß sie über Jesu Kraft hinauszugehen schien. Die weit bekannt gewordene Erweckung des Jünglings von Nain scheint also noch nicht geschehen zu sein. Mt hat infolge seiner nur das Wesentliche berichtenden Erzählungsart die beiden Meldungen über das Befinden des Kindes in eine zusammengezogen und läßt deshalb den Synagogenvorsteher selbst den eingetretenen Tod (ἄρτι ἐτελεύτησεν, nicht = kam eben in die letzten Züge) melden — eine nur formelle, aber das Wesen nicht berührende Unrichtigkeit (vgl. den Mt-Bericht über den Hauptmann von Kapharnaum, § 69). Jesus hörte, obwohl er noch mit der geheilten Frau sprach, die neue Kunde nebenher mit an (παρακούσας) und forderte dann deshalb Jairus auf, seinen Mut und sein Vertrauen auf Jesu Kraft nicht zu verlieren. So wird der Weg fortgesetzt und Jesus bestimmt auf demselben die drei auch sonst bevorzugten Apostel (Mk 9, 2 +; Mk 13, 3; Mk 14, 33 >) Petrus und die Zebedäussöhne Jakobus und Johannes zu seinen Begleitern ins Sterbehaus. Darum berichtet Lk diese Auswahl erst nach der Ankunft am Hause. Dort hatte bereits die nach dem Tode eines Menschen übliche laute Totenklage begonnen, die sich in Weinen und Ausstoßen von Klagerufen (ἀλαλάζειν Mk) äußerte und von der Zeremonie des auf die Brust Schlagens (Lk) und von dem Spiel der Trauerflöten (Mt) begleitet war. Jesus erklärt aber diesen „Lärm" für unangebracht, da das Kind ja nicht gestorben sei, sondern nur schlafe. Damit wollte Jesus nicht

einen Scheintod behaupten, sondern nur andeuten, die Tochter sei nicht für immer, wie sonst ein Toter, aus dem Leben geschieden, sondern werde wieder erweckt werden, so daß ihr Zustand als Schlaf, aus dem man wieder erwacht, bezeichnet werden kann. Die zur Totenklage versammelte Menge hatte sich aber von dem wirklichen Tode des Kindes überzeugt und fand deshalb Jesu Aussage lächerlich. Sie mußte aber dem autoritativen Befehle Jesu, das Haus zu verlassen, weichen, so daß Jesus ungestört mit den Eltern und den drei Aposteln in das Gemach, in dem die Leiche lag, treten konnte. Dort vollzog Jesus das Wunder der Erweckung. Wie Mk vom Apostel Petrus, der Augenzeuge war, erfahren haben wird, ergriff Jesus dabei die Hand des Kindes und sprach den Erweckungsbefehl. Mk gibt diese bedeutsamen Worte zuerst sogar in der Sprache wieder, in der ihn Jesus gesprochen und Petrus nacherzählt hat: *ταλιθά* (טְלִיתָא Mädchen) *κούμ* (richtiger wäre das Feminin *κοῦμι* קוּמִי erhebe dich), und fügt dann die Übersetzung mit Einfügung von *σοὶ λέγω* bei. Sofort trat das Wunder ein: das Leben kehrte in den toten Leib zurück (Lk), so daß das Mädchen aufstehen und umhergehen konnte. Daß es fähig war, wieder Nahrung zu sich zu nehmen, sollte sich auch sofort erweisen. Darum gab wohl Jesus den Befehl, dem Kinde zu essen zu geben. Die Evangelisten Mk und Lk, von denen der letztere hier die Aussagen besser ordnet als ersterer, erwähnen auch noch das große Staunen der Augenzeugen über das Wunder und das dringende Schweigegebot Jesu. Er wollte wiederum nicht als der große Wundertäter im Volke bekannt und gefeiert werden, wozu gerade dieses großartige Ereignis besonders beigetragen hätte. Gleichwohl konnte er bei der großen Zahl von Menschen, die vom Tode des Kindes sich überzeugt hatten, nicht hindern, daß diese Totenerweckung doch in der ganzen Umgebung weitererzählt wurde. Diese Tatsache hebt der sonst auch hier äußerst kurz berichtende Evangelist Mt hervor.

§ 118. Die Heilung zweier Blinden.

Mt 9, 27–31.

Mt allein berichtet noch zwei Heilungsgeschichten, die zeitlich mit dem vorausgehenden Wunder zusammenhängen: Heilungen von Blindheit und Stummheit (wohl unter dem Mt 11, 5 angegebenen Gesichtspunkt: Erweis der Messianität). Als Jesus vom Hause des Jairus, dessen Tochter er vom Tode erweckt hatte, wegging, ließen sich zwei Blinde zu ihm führen und sprachen in ihrer Bitte um Heilung laut und öffentlich ein Messiasbekenntnis

aus. Jesus gewährte ihre Bitte aber erst, als die Blinden ihm in sein Haus, in dem er in Kapharnaum wohnte, gefolgt waren und dort auf Befragen Jesu seine Wundermacht gläubig bekannt hatten. Die Heilung geschah wieder wie beim Aussätzigen (vgl. § 68) unter Berührung. Wie damals gab auch hier Jesus den heftig ausgesprochenen (ἐνεβριμήθη wie Mk 1, 43) Befehl, von der Wundertat zu schweigen. Aber die Blinden gehorchten ebensowenig wie der Aussätzige (was Mt dort nicht erzählt hatte), indem sie überall in jenen Gegenden von Jesus (wohl als wundertätigem Messias) erzählten. Über andere Blindenheilungen vgl. Mt 20, 29 bis 34+ und Jo 9.

§ 119. Heilung eines stummen Besessenen.

Mt 9, 32–34.

Eine zweite wunderbare Heilung vollzog Jesus damals, als die geheilten Blinden sein Haus verlassen hatten. Die Krankheit bestand in Stummheit und diese war Folge dämonischer Besessenheit. Mit der Austreibung des Dämons erhielt also der Kranke auch die Fähigkeit, zu sprechen, wieder (ἐλάλησεν). –

Da dies der letzte der Mt 8 und 9 erzählten Wunderberichte ist, schließt Mt diesen Abschnitt ab mit einer Mitteilung über den Eindruck, den Jesu Wunderwirksamkeit auf die Juden gemacht hat. Das Volk staunte über das Nochniedagewesene; die in Israels Geschichte keineswegs seltenen Großtaten sind hier überboten. Die Jesus ablehnend gegenüberstehende Pharisäerpartei führte die unleugbaren Wundertaten Jesu auf satanische Macht zurück. Speziell die Dämonenaustreibungen seien Jesus nur gelungen, weil ihm die Hilfe Satans zu Gebote stand. Vgl. Mt 12, 22 bis 24+ (§ 94), wo wohl der Bericht über diese Heilung und ihre Folgen nochmals erzählt wird.

§ 120. Verwerfung Jesu in Nazareth.

Lk 4, 16–30; Mk 6, 1–6; Mt 13, 53–58.

Von Kapharnaum aus setzte Jesus seine Wanderungen in die übrigen Teile Galiläas fort. Dabei kam er auch einmal in seine Vaterstadt Nazareth (vgl. § 5) – bei Mt nach der Parabelrede, bei Mk nach der Erweckung der Tochter des Jairus. Bei Lk ist diese Perikope das erste Einzelereignis aus der galiläischen Tätigkeit Jesu, worüber berichtet ist. Der Evangelist hat es aber antizipiert, um den Lesern sofort verständlich zu machen, warum Jesus nicht seine Heimatstadt zum Ausgangspunkt seiner Missionstätigkeit machte. Daß das Ereignis in eine spätere Zeit gehört, beweist der Hinweis auf Jesu Wirken in Kapharnaum (Lk 23).

Wie immer besuchte Jesus auch in Nazareth den Sabbatgottesdienst in der Synagoge. Es stand nach jüdischer Sitte jedem männlichen Israeliten frei, sich zur Prophetenlektion (Haphthare), die der Thoralektion (Parasche) folgte, zu melden und dann über diese freigewählten Prophetentexte eine Ansprache (Deraschah) zu halten. Von dieser Gelegenheit machte Jesus Gebrauch. Der Text, den er aus der ihm gereichten Jesajasrolle vorlas, war der Beginn des 61. Kapitels (*εὗρεν τόπον* deutet wohl auf äußerliche Zufälligkeit hin). In der Wiedergabe des Textes nach der LXX sind die Worte (nach *ἀπέσταλκέν με*) *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν* von Lk ersetzt durch *ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει* (nach *ἀνάβλεψιν*), eine Wendung, die sich als Befehl Jahwes an sein Volk Is 58, 6 findet. Lk scheint eine Textform vor sich gehabt zu haben, die diese Umstellung schon hatte und das hebräische חִבֵּשׁ (= neu zu verbinden, zu heilen *ἰάσασθαι*) mit einem Derivatum von חָפַשׁ (= freilassen) verwechselt und demgemäß übersetzt hatte. Der wesentliche Sinn bleibt unverändert. Der vom göttlichen Geiste Erfüllte und von Gott Gesalbte ist bei Is der Messias (der Ebed Jahwe; bei einer Beziehung der Worte auf den Propheten Jesajas selbst würde Jesus ihn als Typus seines Prophetenamtes gewählt haben). Diese Salbung, die bei den Juden bei Übertragung des König- und Prophetenamtes üblich war, brachte dem Messias ein Evangelistenamt für die geistig Armen, die der Erleuchtung und Heiligung bedürfen (also ist zu übersetzen und abzuteilen: „Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich dazu gesalbt hat, den Armen die frohe Botschaft zu verkünden; er hat mich dazu ausgesandt, den Gefangenen Freilassung zu verkünden" usw.). Näherhin ist diese Evangelistentätigkeit die Verkündigung, daß Gefangene (d. h. unter Satans Herrschaft Lebende) Freiheit, Blinde (d. h. Götzendiener und Sünder) ihre Sehkraft (d. h. wahre Gotteserkenntnis) und Gebrochene (*τεθραυσμένοι*) ebenfalls Befreiung wiedergewinnen werden. Diese Zeit der Erlösung leitet dann eine Periode ein, in der Gott mit Wohlgefallen auf die Menschheit herabsieht (der Ausdruck Jahr ist nicht buchstäblich zu fassen und kann deshalb nicht auf eine einjährige Wirksamkeit Jesu gedeutet werden). Mag Jesus auch noch die folgenden Verse bei Jesajas vorgelesen oder sich mit diesen $1^1/_2$ Versen begnügt haben, jedenfalls bildeten letztere das Thema seiner Predigt, die er nach Rückgabe der Schriftrolle an den Synagogendiener hielt, um die gespannte Erwartung seiner Landsleute zu befriedigen. Der Sinn seiner Erörterungen war der Nachweis, daß diese messianische Stelle vom Evangelium für die Armen

gegenwärtig in Erfüllung gegangen ist dadurch, daß Jesus den Nazarethanern predigt. Die Botschaft, die sie mit eigenen Ohren (*ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν* gehört zu *πεπλήρωται*) aus Jesu Mund hören, stellt die angekündigte Predigt des Messias dar. Es war Jesus auch zunächst gelungen, alle seine Zuhörer von der Richtigkeit seiner Darlegungen zu überzeugen (*ἐμαρτύρουν αὐτῷ* sie stimmten ihm bei). Sie erkannten, daß Gottes Gnade (*χάρις* ist nicht bloß Lieblichkeit) in den Worten Jesu angeboten und vermittelt werde. Ihr Erstaunen über diese Größe ihres Landmannes, das bei Mk und Mt näher ausgeführt ist und dort neben der bekundeten Weisheit auch die Wundertaten (*δυνάμεις*; bei Mk ist wohl *γίνονται* und nicht mit ℵB das korrektere *γινόμενοι* zu lesen) zum Gegenstand hat, gründet sich darauf, daß Jesus bis zur Zeit seines öffentlichen Auftretens in völliger Zurückgezogenheit gelebt hatte und demgemäß nur als Mitglied seiner Familie bekannt war. Infolgedessen zählen die Äußerungen der Verwunderungen die bekannten Mitglieder dieser Familie auf: seinen Vater, den Zimmermann (Mt) Joseph (Lk), seine Mutter Maria (Mk Mt), seine vier Brüder Jakobus, Joses (Joseph), Judas, Simon (Mk Mt, letzterer in der Reihenfolge: Simon, Judas) und eine größere Zahl von Schwestern, die sich noch in Nazareth befinden. Der Nachweis, daß diese Brüder und Schwestern nicht leibliche Geschwister Jesu, also Kinder Mariens, sondern Verwandte Jesu sind, ist § 28 geführt worden. Mit dem Erstaunen über Jesu Weisheit und Kraft verknüpft sich bei den Nazarethanern sofort der Wunsch, Jesus möge diese Wunderwirksamkeit vor allem seiner Vaterstadt zugute kommen lassen. Jesus nimmt ihnen die darauf hinzielenden Reden sofort aus dem Munde und erklärt seinerseits, daß sie jedenfalls solche Forderungen an ihn stellen werden; sie würden das sprichwörtliche Gleichniswort (*παραβολή*, vgl. oben § 99): „Arzt, heile dich selbst" auf ihn anwenden und von ihm verlangen, daß er die Wundertaten, die er in Kapharnaum vollbracht habe, an sich selbst, d. h. hier in seiner Vaterstadt auch wirke. Jesus aber kann ihnen diesen Wunsch nicht erfüllen und das ist der Grund für die Tatsache des nunmehr eingetretenen „Ärgernisses" an Jesus, von dem Mk Mt unmittelbar nach den Äußerungen des Staunens (also etwas unvermittelt) berichten. Jesus läßt sich auch in keiner Weise von der Zurückhaltung gegenüber seinen Landsleuten abbringen, sondern erklärt sie ihnen als eine der Erfahrung zu entnehmende allgemeine (natürlich nicht ausnahmslose) Tatsache. Die Tätigkeit der Propheten im jüdischen Volke hat bei ihren Mitbürgern (nach Mk und Mt auch bei ihren

Verwandten und Familienangehörigen; vgl. Jo 7, 5) keinen Anklang gefunden, vielmehr wurden die Propheten gerade in ihrer Heimat häufig geschmäht. Dieses Jesuswort, das wohl hier an seiner historischen Stelle steht, wurde vom vierten Evangelisten (Jo 4, 44; *πατρίς* heißt dort Vaterland, nicht wie bei den Syn Vaterstadt) schon bei Beginn der galiläischen Wirksamkeit Jesu erwähnt, um Jesu Reise nach Galiläa zu begründen (vgl. § 34). Deshalb hat die Prophetentätigkeit öfters mit Absicht die Fremden gegenüber den eigenen Landsleuten bevorzugt. Zwei Beispiele aus dem Wirken der berühmten Propheten Elias und Elisäus sollen das erhärten. Elias hat nach 1 Kg 17 in der Zeit der dreieinhalbjährigen (so auch Jak 5, 17, wohl weil $3^1/_2$, die Hälfte von 7, die schematische Zahl für Unglückszeiten ist; vgl. Dn 12, 7; Apk 11, 9 u. ö.; nach 1 Kg 18, 1 erfolgte das Ende der Dürre schon im dritten Jahre) Hungersnot das Wunder des Nichtausgehens von Mehl und Öl nicht zugunsten irgendeiner der vielen Witwen des auserwählten Volkes Israel gewirkt, sondern zugunsten einer heidnischen Witwe, die er in Sarepta (zwischen Sidon und Tyrus) aufgesucht hatte. Auch die große Wohltat der Heilung von der furchtbaren Krankheit des Aussatzes hat der Prophet Elisäus nach 2 Kg 5 nicht einem der vielen unglücklichen Israeliten, die damit behaftet waren, erwiesen, sondern einem Heiden, dem syrischen Feldherrn Naaman, der ihn deswegen aufgesucht hatte. Aus beiden Beispielen ergibt sich, daß Gottes Begnadigungen sich nicht an die Grenzen nationaler Zusammengehörigkeit halten, sondern im Gegenteil öfters Fremden zuteil werden, den Volksgenossen aber nicht. Die Anwendung ergab sich von selbst: In gleicher Weise hat Jesus seine wunderbaren Wohltaten nicht seinen Landsleuten in Nazareth, sondern anderen Galiläern, besonders den Bewohnern und Besuchern Kapharnaums, gespendet. Da weiterhin klar wurde, daß Jesus von dieser Verhaltungsweise nicht abgehen wolle, erregte seine Erklärung den größten Unwillen der immer noch in der Synagoge versammelten Zuhörer, ja steigerte deren Wut derart, daß sie Jesus töten wollten. Sie trieben ihn vor die Mauern Nazareths hinaus bis zu einem steilen Abgrunde (*ὀφρύς* Augenbraue, Kante, Rand), um ihn über diesen hinabzustürzen (*ὥστε* hier final). Jesus zeigte ihnen aber hier sehr gegen ihren Willen seine Wunderkraft, indem er sie derart gebannt hielt, daß sie nicht Hand an ihn legen konnten, sondern zusehen mußten, wie er unbehindert durch die Menge seiner Verfolger hindurchging und seinen Weg weiterzog. Wenn Lk Nazareth „auf einem Berge erbaut sein" läßt, so darf das hier nicht (wie z. B. Mt 5, 14) ganz

buchstäblich genommen werden. Nazareth liegt in dem nördlich der Ebene Jesreel sich anschließenden Bergland und stellt eine Hangsiedelung dar. Es befinden sich aber in seiner bergigen Umgebung mehrere Plätze, die die Absturzstelle gewesen sein können.

Der Grund für die Zurückhaltung Jesu gegenüber den Nazarethanern lag in ihrem ungläubigen Verhalten gegenüber ihrem Landsmann. Jesus stieß wieder auf die zeichenfordernde Wundersucht der Juden. An sich war diese Hartnäckigkeit etwas Auffallendes; die Nazarethaner hätten die Eigenart Jesu besser verstehen können als andere Menschen, da sie ja Jesus so lange bei sich gehabt hatten. Infolgedessen war auch Jesus selbst, wie Mk ergänzend hervorhebt, „erstaunt über ihren Unglauben" (was nicht ausschließt, daß er ihn infolge seines göttlichen Wissens voraussah). Da Jesus Krankenheilungen nur vollzog, wo wenigstens der Glaube an Jesu Wunderkraft beim Kranken vorhanden war (vgl. z. B. Mk 5, 34 +), so „konnte" er im ungläubigen Nazareth keine solchen Wunder wirken. In den wenigen Ausnahmsfällen, die doch vorkamen, war eben eine gläubige Disposition vorhanden. Das nur von Mk betonte „Unvermögen" Jesu ist keineswegs massiv als ein Ausgehen der Wunderkraft zu denken, sondern hat seinen Grund im Willen des göttlichen Vaters, der auch Jesu Wille war.

§ 121. Urteil des Herodes über Jesus.

Mk 6, 14 ff; Mt 14, 1 f; Lk 9, 7 ff.

Die von Mk und Lk an das Nazarethereignis angeschlossene kurze Erwähnung der Apostelmission ist in § 75 ff u. 83 besprochen worden. Dieses Fortschreiten der Mission hatte natürlich zur Folge, daß alle Menschen, hoch und niedrig, von Jesus (*τὸ ὄνομα αὐτοῦ*) hörten und sprachen. Als Beispiel dafür, wie man an der regierenden Stelle über Jesus dachte, fügen alle Syn das Urteil des Herodes Antipas — die Evv nennen ihn immer nur Herodes — hier an. Dieser „Vierfürst von Galiläa" (und Peräa; vgl. § 21), den Mk ungenau König nennt, hatte als Landesherr Jesu selbstverständlich auch die Meinungen, die man von Jesus hatte, erfahren. Mk und Lk erwähnen deren drei, die auch Mk 8, 28 + erwähnt sind (Mk 14 ist mit ℵ A C *ἔλεγον* zu lesen): 1. einige hielten Jesus für einen Joannes redivivus und erklärten sich dadurch die Wunderkraft Jesu; 2. andere wandten die jüdische Eliaserwartung (vgl. § 25 und 84) auf Jesus an und halten ihn für diesen wiedergekommenen Vorläufer des großen Tages; 3. wieder andere verzichteten auf irgendeine Identifizierung und erklärten ihn einfach

als Propheten, der so wirke wie irgend einer (εἷς) der alten Propheten (Mk; nach Lk erklärten sie ihn direkt als irgend einen wiedererstandenen Propheten). Auf Antipas machte besonders die Identifizierung mit dem Täufer tiefen Eindruck. Er hatte ja die große Schuld der Hinrichtung dieses Propheten auf sich geladen und mußte deshalb die Strafe des Himmels befürchten; daher erschien ihm die Meinung, Johannes sei wiedererweckt worden, richtig (so Mk). Nach Lk zweifelte er noch und wünschte, mit Jesus persönlich bekannt zu werden.

§ 122. Die Enthauptung Johannes des Täufers.

Mk 6, 17—29; Mt 14, 3–12; Lk 3, 19 f.

Da die Evangelisten Mk und Mt mit der Erwähnung des Todes Johannes des Täufers den Ereignissen vorausgeeilt waren, sehen sie sich veranlaßt, den Verlauf dieser Tragödie hier nachtragsweise zu erzählen. Lk hatte schon bei der Schilderung der Tätigkeit des Täufers seine Einkerkerung (allerdings nicht den Tod) kurz erwähnt (vgl. § 22), übergeht daher diese Perikope. Mk und Mt greifen auf die Erwähnung der „Überlieferung" des Täufers (Mk 1, 14 >; vgl. § 34) zurück. Veranlassung zum Vorgehen gegen den Täufer war die Ehe zwischen Antipas und seiner Nichte Herodias, einer Tochter des i. J. 7 v. Chr. hingerichteten Aristobulus, des Sohnes Herodes I. und Mariamme I. Diese Ehe schloß einen doppelten Ehebruch in sich. Antipas hatte, um sie einzugehen, seine ihm schon seit langer Zeit angetraute Gattin, die Tochter des Araberkönigs Aretas IV., verstoßen, und Herodias ihren bisherigen Gemahl Philippus verlassen, der ebenfalls ein Herodessohn (von Mariamme II.) war, aber als Privatmann lebte. Wenn auch nach jüdischem Eherecht eine Ehescheidung bei Ausstellung eines Scheidebriefes (vgl. § 46) möglich war, so war diese Vorbedingung von seiten des Philippus sicher nicht erfüllt worden. Außerdem gehört aber die Ehe mit der Schwägerin zu den Lv 18, 16 und 20, 21 f verbotenen Verwandtschaftsehen (die Pflicht der Leviratsehe galt als seltener Ausnahmsfall), so daß das Verhältnis zwischen Antipas und Herodias doppelt oder dreifach unerlaubt war und ein großes Ärgernis darstellte. Sogar der jüdische Historiker Flavius Josephus berichtet von diesem gegen „die väterlichen Sitten" verstoßenden Ehebruch (Ant. XVIII 5, 1 u. 4), nennt aber diesen Stiefbruder des Antipas nicht Philippus, sondern Herodes, was dann nicht als Familienname, sondern wie bei einem anderen Sohn Herodes I., dem jüngern Bruder des Tetrarchen Philippus, als Individualname anzusehen ist. Da also zwei Herodessöhne den Namen ihres Vaters

führen, ist sicher anzunehmen, daß sie noch Beinamen hatten, die eine Unterscheidung ermöglichten. Also ist es sehr wahrscheinlich, daß dieser Privatmann Herodes mit seinem vollen Namen Herodes Philippus hieß. Daß noch ein anderer Herodessohn, der Tetrarch von Trachonitis, ebenfalls Philippus hieß, macht diese Annahme keineswegs unmöglich, da die Gleichnamigkeit von Geschwistern „in hellenistischer Zeit sehr häufig" [1]) war, und dieser Einwand ja auch gegen den von Josephus überlieferten Namen Herodes gekehrt werden könnte. Außerdem heißen zwei andere bekannte Herodessöhne Antipatros und Antipas (der hier erwähnte Tetrarch), was ebenfalls denselben Namen darstellt [1]). Es besteht also kein genügender Grund, die Erwähnung des Namens Philippus bei Mk für eine Verwechslung mit dem Tetrarchen Philippus zu halten [2]). Mk hat wahrscheinlich den Namen Philippus statt Herodes gewählt, weil der letztere Name von ihm für Antipas verwendet worden war.

Johannes der Täufer empfand es als seine Pflicht, als Bußprediger auch an die Großen der Welt heranzutreten. Darum machte er dem Antipas wohl bei einem persönlichen Zusammentreffen Vorhalt (ἐλέγχειν Lk) wegen dieses Ärgernis erregenden Konkubinates, tadelte ihn aber — wie Lk hinzufügt — in seinem Freimut auch wegen all seiner übrigen Verbrechen. Antipas antwortete mit brutaler Gewalt, indem er — wohl bald nach dem persönlichen Zusammentreffen — den Täufer durch ausgesandte Boten verhaften und ins Gefängnis werfen ließ. Josephus Flavius erwähnt diese Gefangennahme ebenfalls (Ant. XVIII 5, 2) und nennt als Ort des Gefängnisses und Martyriums Machärus, eine von Herodes I. erbaute Festung östlich des Toten Meeres. Nach diesem jüdischen Historiker war die Veranlassung die Furcht des Antipas vor einem Aufstand, der infolge des großen Einflusses des Täufers auf das Volk zu fürchten war. Diese Motivierung verträgt sich völlig mit der der Syn, die nur näher erklären, warum Antipas diese gewaltige Gegnerschaft des Täufers zu fürchten hatte. Er stand dabei zweifellos unter dem großen Einfluß seiner herrschsüchtigen Gattin Herodias, von dem auch Josephus Flavius (Ant. XVIII 7, 2) spricht. Dieses rachgierige Weib (Mk ἐνεῖχεν αὐτῷ sc. χολόν = sie hegte gegen ihn Groll) hatte es auf den Tod des Täufers abgesehen. Eine bloße Gefangennahme genügte ihr um so weniger, als diese keine strenge gewesen zu sein scheint. Der Täufer konnte noch mit seinen Jüngern verkehren (Mt 11, 2 <); ja Antipas selbst ließ sich ihn oft vor-

[1]) W. Otto Herodes, Stuttgart 1913, Sp. 199 Anm.

[2]) So E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I 3. u. 4. (1901), S. 435, Anm. 19

führen und hörte gerne auf seine Belehrungen. Sein Gewissen sagte ihm ja, daß er einem „gerechten und heiligen Manne" gegenüberstehe, den er nicht wie einen Verbrecher behandeln dürfe. Aber weil er anderseits vor ihm Angst hatte, ließ er ihn nicht wieder frei, sondern behielt ihn in (milder) Haft. Die Besprechungen mit Johannes verursachten ihm bei seinem schwachen, hin und her schwankenden Charakter große Verlegenheit; es kam zu keinem eine Wendung herbeiführenden Entschluß. Die Lesart *πολλὰ ἐποίει* bei Mk hat zwar viele Texteszeugen (A C D), besonders Übersetzungen (Vulg. multa faciebat) für sich und soll besagen, daß Antipas in vielen Punkten den Ratschlägen des Täufers folgte, stellt aber doch wohl eine Beseitigung des im Zusammenhang etwas störenden *πολλὰ ἠπόρει* dar. Nach Mt, der auch hier wieder Nebenumstände wegläßt, wird die von Mk erwähnte Tötungsabsicht der Herodias dem Antipas selbst zugeschrieben, aber bemerkt, er habe sich gefürchtet, im Volke dann als Prophetenmörder dazustehen. Das waren natürlich Stimmungen und Erwägungen, die auch wirklich zeitweise bei Antipas vorhanden gewesen waren.

Die von Herodias sehnsüchtig erwartete Gelegenheit, ihren Racheplan auszuführen, kam am Geburtstag ihres Mannes (*γενέσια* hier = *γενέθλια* Geburtsfeier). Wie üblich gab Antipas ein Festmahl, an dem seine höchsten Zivil- (*μεγιστᾶνες*) und Militär- (*χιλίαρχοι*) Beamten und die angesehensten Männer (*πρῶτοι*) von Galiläa teilnahmen. Man würde daraus folgern, daß das Gastmahl in der von Antipas selbst gegründeten Hauptstadt von Galiläa, in Tiberias, stattfand. Nachdem aber Josephus Flavius das Martyrium des Täufers nach Machärus verlegt (s. o.), ist anzunehmen, daß die Gäste sich im Palast dieser Bergfestung eingefunden hatten. Auf Anstiften der Herodias führte ihre aus der ersten Ehe mit Herodes Philippus mitgebrachte junge Tochter (*κοράσιον*) vor den Tischgästen einen Tanz auf. Ihr Name ist nach Josephus Flavius (Ant. XVIII 5, 4) Salome. Die Lesart von ℵB u. a. *αὐτοῦ* (statt *αὐτῆς*) *τῆς Ἡρωδιάδος*, nach welcher die Tänzerin eine leibliche Tochter des Antipas wäre und Herodias hieße, ist nicht damit vereinbar, daß hier Herodias als leibliche Mutter der Tänzerin erscheint (vgl. Mt). Obwohl es nicht antiker Sitte entsprach, daß sich ehrbare Frauen bei solchen Gelagen zeigten, so gab es doch Ausnahmen. Eine solche erwähnte z. B. Athenäus (Deipnosophistae XIII 35 f) und Herodot (Hist. IX 110; am Geburtstage des Xerxes)[1]. Die besonderen Absichten der Herodias

[1]) Vgl. H. Windisch, Das Gastmahl des Antipas (ZntW XVIII 73—81).

lassen diese schwere Verletzung der Sitte als begreiflich erscheinen. Sie erreichte auch ihren Zweck, Antipas ihrem Willen gefügig zu machen. Von den Tafel- und Sinnenfreuden erhitzt, verspricht er sogar unter Eid, seiner Stieftochter jeden Wunsch, den sie ausspreche, zu erfüllen. Ähnliche Versprechungen gab nach Herodot (Hist. IX 109) Xerxes einer Geliebten[1]). Die Worte „bis zur Hälfte meines Reiches" sind mehr Redensart (vgl. Est 5, 3). Salome erholt sich, bevor sie antwortet, erst bei ihrer Mutter Rat, die der Etikette entsprechend beim Mahle nicht gegenwärtig war. Das Mädchen mußte also für einige Augenblicke den Speisesaal verlassen. Herodias mutet ihrer Tochter zu, die sofortige (ἐξαυτῆς sc. τῆς ὥρας) Enthauptung Johannes des Täufers zu verlangen; als Beweis derselben solle sein Haupt auf einer Schüssel in den Speisesaal gebracht und der Salome übergeben werden. Die darin liegende Perversität schreckte die junge herodianische Prinzessin nicht ab, sondern sie stellt sofort und keck (μετὰ σπουδῆς) das ihr von Herodias diktierte Verlangen an ihren Stiefvater (Mt προβιβασθεῖσα im voraus fest gemacht, vorher instruiert). So schmerzlich dieser Wunsch Antipas traf, er wagte es doch nicht, seine Stieftochter vor den Gästen als eine Person darzustellen, der man sein Wort nicht zu halten brauche (ἀθετεῖν absetzen, als ein Nichts behandeln). Auch glaubte er einer öffentlich beschworenen Zusage treu bleiben zu müssen, obwohl ihm die Ausführung als eine schlechte Tat erscheinen mußte. So gab er denn einem speculator (eigentlich Aufpasser, Leibgardist, dann Büttel, Scharfrichter) den Befehl zur Hinrichtung, der auch sofort ausgeführt wurde. Dieser brachte dann das Haupt des Täufers auf einer Schüssel in den Saal und Salome brachte es von dort zu ihrer Mutter Herodias, deren Absicht damit erreicht war. Das herrliche Wirken des großen Vorläufers Christi fand so sein Ende.

Mk und Mt berichten zum Schlusse noch die Bestattung des Leichnams des Täufers durch seine Jünger, die wohl in seiner Nähe gewesen waren. Der Bestattungsort muß nach dem Gesagten bei Machärus liegen. Spätere Translationen (nach Sebaste; das Haupt soll nach Jerusalem, später nach Konstantinopel gekommen sein) sind bei der exponierten Lage von Machärus sehr wahrscheinlich. Mt hebt auch hervor, daß Jesus von den Johannesjüngern (sofort) von dem Martyrium in Kenntnis gesetzt wurde. Die Trauer über den Tod veranlaßt ihn nach Mt 14, 1 einen einsamen Ort am Ostufer des Sees Genesareth aufzusuchen (vgl. den nächsten §).

---

[1]) Windisch a. a. O.

Chronologisch ergibt sich aus dem Gesagten, daß der Tod des Täufers einige Zeit vor dem Jahre 34 anzusetzen ist. Das ist nämlich das Todesjahr des Tetrarchen Philippus, den Salome nach Josephus Flavius (Ant. XVIII 5, 4) in erster Ehe heiratete (obwohl er ihr Großonkel war). Diese Heirat muß also noch nach der Enthauptung des Täufers stattgefunden haben. Allzu weit darf man das Datum nicht hinaufrücken, da der ins Jahr 36 fallende Krieg zwischen Antipas und dem Araberkönig Aretas seinen Grund in einer Feindschaft hat, die mit der erwähnten Trennung der Ehe zwischen Antipas und der Tochter dieses Aretas begann und dann durch Grenzstreitigkeiten (Jos. Flav., Ant. XVIII 5, 1) gesteigert wurde. Die Jahre 30 bis 32 müssen also als mögliches Datum der Enthauptung Johannes des Täufers gelten. Innerhalb des Lebens Jesu muß sie nach Mt 14, 13 kurz vor der Speisung der Fünftausend stattgefunden haben. Diese aber ist, wie im nächsten § erörtert werden wird, wohl vor das Paschafest des dritten Jahres (= 31) des öffentlichen Wirkens Jesu zu legen. Also stimmt die absolute und relative Chronologie zusammen.

§ 123. Die wunderbare Speisung der Fünftausend.

Mk 6, 30 – 44; Mt 14, 13 – 21; Lk 9, 10 – 17; Jo 6, 1 – 15.

Das Wunder der Brotvermehrung und das sich anschließende des Wandelns auf dem See sind die einzigen galiläischen Ereignisse, über die nicht bloß die Synoptiker, sondern auch Johannes berichtet. Der synoptische Bericht, wie er am ausführlichsten bei Mk vorliegt, verknüpft die Rückkehr der Apostel von ihrer palästinensischen Mission (vgl. Mk 6, 7 +: § 76) kausal und temporal mit dem Aufsuchen des Schauplatzes der wunderbaren Speisung. Nur Mt erwähnt die Rückkehr der Jünger nicht, erklärt aber durch die Bemerkung: „Als Jesus (davon, nämlich von der Hinrichtung des Täufers) gehört hatte" die bei ihm und Mk sich findende Reihenfolge: Tod des Täufers, wunderbare Speisung, als eine zeitliche. Diese syn Zeitbestimmungen nötigen dazu, die hier erzählten Wunder in eine relativ späte Zeit des galiläischen Wirkens Jesu zu setzen. Denn schon das hier bereits der Vergangenheit angehörende Martyrium des Johannes fiel relativ spät. Als der Täufer noch in Gefangenschaft lebte, war die Mission Jesu schon weit verbreitet und auf einen gewissen Höhepunkt gelangt (vgl. Mt 11, 5 <; z. B. *νεκροὶ ἐγείρονται*, wozu nach Lk 7, 18 der Jüngling von Nain gehört). Auch die Jüngermission war bereits vollendet. Also ist es höchst unwahrscheinlich,

daß die hier erzählte wunderbare Speisung noch vor das Paschafest (vgl. Vers 4), das nach der Eröffnung der galiläischen Wirksamkeit fällt, zu legen ist, wie diejenigen behaupten, die das anonyme Fest 5, 1 als ein Purimfest erklärten. Damit ist auch die Hypothese Meinertz' u. a. abzulehnen, die Kapitel 5 und 6 bei Jo umstellen will, wobei der Anschluß von 6, 1 an 4, 54 immer noch eine große Lücke ließe. Der Inhalt von Kap. 6 paßt also nicht in eine so frühe Zeit.

Jesus fuhr mit seinen von ihrer Missionsarbeit ermüdeten Jüngern in einem Schiffe über den See Genesareth, um einen einsamen Platz aufzusuchen, wo er mit ihnen allein sein konnte (*κατ' ἰδίαν*). Daraus ergibt sich, daß er von dem verkehrsreichen Nordwestufer des Sees, also wohl von Kapharnaum aus, zum stilleren Ostufer hinüberfuhr. Er wollte, wie Mk ausführlich hervorhebt, seinen Jüngern etwas Ruhe von ihrer Missionsarbeit verschaffen. In Kapharnaum und seiner nächsten Umgebung wäre das nicht möglich gewesen, da dort die Zahl der Menschen, die Jesus aufsuchten, so groß geworden war, daß er und die Seinen nicht einmal mehr die Zeit fanden (*εὐκαιρεῖν* Mk), ihre Mahlzeiten einzunehmen (vgl. Mk 3, 20). Die einsame Stelle, zu der sie sich begaben, muß nach Lk in der Nähe der Stadt Bethsaida gewesen sein. Unter diesem „Fischhausen" (בֵּית צַיְדָא = Haus des Fischfangs) ist die zur Tetrarchie des Philippus (vgl. Lk 3, 1) gehörige Stadt Julias zu verstehen, die dieser nach Flavius Josephus (Ant. XVIII 2, 1) aus „dem Dorfe Bethsaida am See Genesareth" bald nach Antritt seiner Regierung (4 v. Chr.) erstehen ließ und nach der Tochter des Augustus Julia benannte (heute et-Tell nordöstlich von der Einmündung des Jordans in den See Genesareth gelegen; vgl. den nächsten §). Der Ort der wunderbaren Speisung muß also in dem Bergland zu suchen sein, das sich an die Ebene südöstlich von Bethsaida (El Bateha) anschließt und vom Seeufer begrenzt wird. Das stimmt zu dem Berichte des Jo, der von einem „Weggehen Jesu" (aus dem Orte, wo er sich gewöhnlich aufhielt, also Kapharnaum, nicht aus Jerusalem) und einer Überquerung „des Meeres von Galiläa, von Tiberias", worunter er den See Genesareth (vgl. § 36) versteht, spricht. Die von Herodes Antipas wohl ums Jahr 26 neugegründete und nach Kaiser Tiberius benannte Stadt Tiberias, die dann auch Hauptstadt von Galiläa wurde, gab dem See den hier gebrauchten Namen.

Die Abfahrt Jesu und der Jünger blieb nicht unbemerkt. Sogar viele hatten sie wahrgenommen und, da sie Jesus nicht entwischen lassen wollten, eilten sie am Nordufer, verstärkt durch sich

anschließende Scharen, entlang, und es gelang ihnen (wohl nur den Voraneilenden und nur, weil entweder Gegenwind wehte oder Jesus mit seinen Jüngern auf dem See der Ruhe pflegte), eher am Landungsplatz zu sein als das Schiff Jesu. So wurde es ermöglicht, die einsame Stelle, die Jesus auf einem Berge des Ostufers mit seinen Jüngern aufsuchte, ausfindig zu machen und die Volksscharen ihm nachzuführen. Der Grund für deren Nacheilen liegt nach Jo 2 in der Verwunderung über Jesu Krankenheilungen. Wahrscheinlich waren unter den Scharen auch schon Jerusalempilger, denn nach Jo 4 „war nahe das Pascha, das Fest der Juden" (vgl. ähnliche Notizen Jo 2, 13; 7, 2; 11, 55).

An der Echtheit des ganzen Verses 4 wie auch der Worte *τὸ πάσχα* kann nicht gezweifelt werden, da alle Texteszeugen sie bieten. Vertreter der Annahme, Jesus habe nur ein Jahr gewirkt (Belser u. a.), behaupten zwar, Irenäus habe *τὸ πάσχα* in seinem Jo-Texte nicht gelesen, als er Adv. haer. II 22, 3 zur Widerlegung der gnostischen Einjahrtheorie die Paschafeste Jo 2, 13; 5, 1 und 11, 55, zu welchen Jesus nach Jerusalem hinaufging, aufzählte. Irenäus brauchte aber das Osterfest Jo 6, 4 nicht zu nennen, da Jesus dazu nicht nach Jerusalem hinaufging. Auch die bei Epiphanius (Haer. 51, 22) erwähnte Meinung der Aloger, „nach Jo habe der Heiland im Laufe zweier Jahre zwei Paschafeste gefeiert (*πεποιηκέναι*), während die anderen Evangelisten nur von einem Pascha berichten", fordert keineswegs die Unechtheit der Worte *τὸ πάσχα* in Jo 6, 4, und spätere Zeugnisse wie das des Origenes (Kommentar zu Jo 4, 35) dürfen ebenfalls nicht als sichere Zeugen für die ursprüngliche Unechtheit dieser Zeitangabe aufgefaßt werden. Daß Jo 2, 13 und 11, 55 Jo bloß *τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων* schreibt, während er hier noch *ἡ ἑορτή* einschiebt, begründet keine entscheidende Stildifferenz (vgl. Jo 7, 2). Sonach fällt das Wunder der Brotvermehrung in die Zeit kurz vor Pascha, und zwar, wenn Jo 5, 1 auch schon ein Paschafest oder das folgende Laubhüttenfest war, in das dritte Jahr der öffentlichen Wirksamkeit Jesu (= 31). Zwischen Jo 5 und Jo 6 wäre also ein Zwischenraum von fast einem oder wenigstens einem halben Jahre anzunehmen, den der vierte Evangelist übergangen hat, weil er durch die bei den Syn geschilderte galiläische Mission ausgefüllt worden war.

Die Anwesenheit so zahlreicher Menschen benutzte Jesus wieder zu längerer Belehrung (*διδάσκειν αὐτοὺς πολλά* Mk, *ἐλάλει αὐτοῖς περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* Lk). Das geschah, als er aus dem Schiffe ausgestiegen war (*ἐξελθών* Mk Mt); nach

Jo muß er sich vorher auch noch mit den Jüngern „auf den Berg" zurückgezogen haben. Mt erwähnt nur eine Heiltätigkeit Jesu, Lk hingegen beides. Mitleid hatte Jesus dazu bestimmt, die Volksmenge nicht abzuweisen, sondern sie trotz der ursprünglichen Absicht, mit den Jüngern allein zu sein, bei sich aufzunehmen (ἀποδεξάμενος Lk). Nach Mk sah er in dem jüdischen Volke Schafe ohne Hirten (vgl. § 75 zu Mt 9, 36).

Unter dieser Lehr- und Heiltätigkeit Jesu war der Tag seinem Ende zugegangen und es war Zeit geworden, die zahlreichen Zuhörer zu entlassen, damit sie sich in den in der Nähe gelegenen Dörfern und Gehöften Nahrung und Unterkunft (καταλύσωσιν Lk) für die Nacht suchten. Nach den Syn traten die Apostel Jesu mit einer diesbezüglichen Aufforderung an Jesus heran, erfuhren aber eine Abweisung, indem sie selbst aufgefordert werden, für die Verköstigung zu sorgen. Hier setzt auch wieder der johanneische Bericht ein, der die Lehr- und Heiltätigkeit Jesu und die Aufforderung der Jünger übergangen hatte und die Erzählung erst in dem (späten) Moment aufnimmt, da Jesus (wieder) die um ihn versammelten (ἔρχεται = gekommen war, wie 3, 31) Volksscharen überblickte und an Philippus (aus dem nahen Bethsaida, s. § 26 zu Jo 1, 43 f) die Frage richtete, woher man Brot für die Leute bekommen könne. Diese mit der syn Aufforderung offenbar identische Frage an Philippus, veranlaßt den vierten Evangelisten zu der Anmerkung, daß es sich nicht um eine Frage in eigentlichem Sinne handle, die durch ein Nichtwissen Jesu, das ausgeschlossen war, veranlaßt wäre, sondern nur um eine Glaubensprobe für Philippus. Philippus hätte angesichts der vielen Wunder, die er Jesus schon wirken sah, sofort an übernatürliche Hilfe in der Not denken und sie von Jesus gläubig erbitten sollen. Statt dessen stellt er eine Berechnung an, nach der die zur Verfügung stehende und wohl schon genannte Summe von 200 Denaren (der römische Denar = der griechischen Drachme war die damals verbreitete Einheit in der Silberwährung und hatte ungefähr den Wert von 75 Pf.) nicht einmal ausreicht, um jedem der Anwesenden auch nur „ein kleines Stück" zu geben. Auch im Mk-Bericht spielen die 200 Denare eine Rolle, indem die Jünger sich bereit erklären, fortzugehen und für diese Summe Brot zu kaufen (ἀγοράσωμεν sollen wir kaufen?). Die Antwort des Philippus bei dem die näheren Umstände genau kennenden vierten Evangelisten stellt also einen Einzelzug aus der Besprechung Jesu mit den Jüngern über die Verpflegungsmöglichkeit dar. Jo weiß auch zu berichten, daß der Apostel Andreas (vgl. über ihn § 26 u. 36; auch Jo 12, 21 f spielt er neben Phi-

lippus eine Rolle) Jesus auf die Anwesenheit eines Knaben, der fünf Gerstenbrote und zwei (getrocknete) Fische (*ὀψάριον* kleine Zukost, Fisch) bei sich habe, aufmerksam gemacht hat. Das war offenbar die Antwort auf die bei Mk 38 überlieferte Frage Jesu: „Wieviel Brote habt ihr? Geht hin und seht nach!" Das Resultat dieser Erkundigung war auch nach den Syn: „Fünf Brote und zwei Fische (*ἰχθύες*)." Die Antwort des Andreas konstatiert auch noch, daß es unmöglich ist, mit einer so winzigen Menge so viele Menschen zu ernähren. So war also jegliche natürliche Hilfe in der damaligen Not abgeschnitten und die Erklärung des folgenden Vorgangs als absolutes Wunder von vornherein außer Zweifel gestellt.

Um eine geregelte Verteilung der Speisen zu ermöglichen, ordnete Jesus eine gruppenweise Vereinigung der zahlreichen Menschen an. Sie sollten so eine Art von einzelnen Tischgemeinschaften (*συμπόσια συμπόσια* Mk 39 ist distributiv) bilden und sich auf dem in der damaligen Frühjahrszeit mit frischem grünen Gras reichlich (Jo 10), aber wohl nicht völlig bedeckten Boden niederlegen. Nach Mk 40 umfaßten diese einzelnen Abteilungen (*πρασιαὶ πρασιαί* nach Beeten) 50 oder 100 Menschen (nach Lk 14 : 50). Mit besonderer Ausführlichkeit wird von den Evangelisten die Handlungsweise Jesu geschildert. Er nimmt die ihm herbeigebrachten fünf Brote und zwei Fische in die Hand und spricht unter Aufblick zum Himmel, der Wohnstätte seines Vaters, ein Segens- (nach Jo 11 ein Dank-) Gebet darüber. Dadurch wurde dieser Materie die wunderbare Eigenschaft gegeben, trotz des Abbrechens von Teilen nicht geringer zu werden. Jesus begann selbst den Austeilungsakt, indem er die Brote und Fische in Stücke zerlegte und diese seinen Jüngern zur weiteren Verteilung darreichte. Hiebei offenbarte sich das Wunder, da alle anwesenden Menschen zu essen erhielten und zwar so viel, daß sie satt wurden. Um letzteren Umstand noch besonders hervorzuheben und zugleich die von Gott so gesegnete wunderbare Speise ehrfurchtsvoll zu behandeln, sammelten die Apostel in Körben die Überreste an Brot- und Fischteilen (*κλάσματα*) und konnten damit ihre Körbe oder Behälter (*κόφινοι*) anfüllen (Mk 43 = man hob von den Brocken auf, die Anfüllungen von 12 Körben = 12 Körbe voll, Mt). Die Zwölfzahl weist wohl auf die einsammelnden 12 Apostel hin. Zum Abschluß erwähnen Mk und Mt die von Lk und Jo schon vor dem Wunder genannte große Zahl der Gesättigten. Die Männer allein waren schon 5000. Es waren aber auch Frauen und Kinder dabei (Mt).

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß alle vier Evangelisten eine wirklich geschehene wunderbare Begebenheit erzählen wollen. Die Erklärung des Wunders als Legende beruft sich auf die Berichte atl wunderbarer Speisungen, besonders auf das Manna in der Wüste (Ex 16) und die vom Propheten Elisäus befohlene Speisung von 100 Männern mit 20 Gerstenbroten, wo auch ein Rest übrig geblieben ist (2 Kg 4, 42 ff). Aber gerade der in der Angabe von Einzelumständen die Syn ergänzende johanneische Bericht, dessen Abweichungen nicht zu Widersprüchen verdichtet werden dürfen, erhärtet die Glaubwürdigkeit der so vierfach überlieferten Begebenheit. Über die wunderbare Speisung der Viertausend und ihr Verhältnis zur gegenwärtigen vgl. unten.

§ 124. Das Wandeln auf dem See.

Mk 6, 45—52; Mt 14, 22—33; Jo 6, 14—21.

Sofort (*εὐθύς* Mk) nach dem Wunder, also nach der Einsammlung der Überreste, mußten die Jünger Jesu sich von ihm trennen. Da sie begreiflicherweise gerade jetzt gern bei ihrem Meister geblieben wären, bedurfte es dazu eines sie nötigenden Befehles von seiten Jesu (*ἠνάγκασεν*). Sie mußten zum Seeufer hinabgehen (Jo 16), dort das Schiff besteigen, mit dem sie gekommen waren, und wieder nach dem Westufer des Sees, also nach Kapharnaum (Jo 17) zurückfahren. Mk nennt aber als Ziel der Fahrt *πρὸς Βηθσαϊδάν*. Manche (z. B. Fonck im Lexicon Biblicum ed. M. Hagen I 654 f und in Wunder des Herrn I^2 199 und 303) folgern daraus, daß es am Nordufer des Sees Genesareth zwei Ortschaften namens Bethsaida gegeben habe, das nordöstlich von der Jordanmündung gelegene Bethsaida, das Philippus in Julias umbenannte (s. den vorigen §) und ein höchstens 10 km weiter westlich bei Kapharnaum gelegenes Bethsaida. Mk denke hier an das westliche, während Lk 9, 10 (s. oben) das östliche Bethsaida gemeint hat. Eine solche völlige Gleichnamigkeit wäre aber ohne jede Analogie. Ortschaften desselben Seeufers, die noch dazu so nahe beieinander liegen, können nicht ganz denselben Namen ohne unterscheidende Zusätze geführt haben, da ja sonst ständige Verwechslungen vorgekommen wären und der Zweck der Namengebung vereitelt worden wäre. Man beruft sich zwar auf die Bezeichnung *Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας* Jo 12, 21 und behauptet, hier sei ja die Unterscheidung angegeben; man habe ein galiläisches Bethsaida von dem gaulanitischen (= Julias) unterschieden (vgl. die vielen Fälle, wie z. B. Deutsch-

Wette und Polnisch-Wette). Aber Bethsaida Julias konnte auch allgemein noch zur Landschaft Galiläa gerechnet worden sein, wenn es auch politisch zur Tetrarchie des Philippus gehörte. Wie Apg 13, 14 Antiochien das pisidische heißt, obwohl es nach Strabo (XII 8, 14) in Phrygien *πρὸς τῇ Πισιδίᾳ* lag, so kann auch Jo 12, 21 der Genetiv *τῆς Γαλιλαίας* ein *πρὸς τῇ Γαλιλαίᾳ* ersetzen. Zudem zwingt die Ausdrucksweise bei Mk keineswegs zu einer Duplizierung von Bethsaida. *Πρὸς Βηθσαϊδάν* kann auch übersetzt werden mit: „in der Richtung auf Bethsaida zu". Dann hätten die Jünger von Jesus die Anweisung erhalten, nicht direkt auf das Nordwestufer (Kapharnaum) zuzusteuern, sondern sich ans Nordufer zu halten und den Umweg über Bethsaida (Julias) zu machen. Auf diese Weise war es Jesus, der an einer anderen Stelle ans Ufer kommen wollte, möglich, sich dort noch ins Schiff aufnehmen zu lassen.

Gegenwärtig konnte Jesus noch nicht mitfahren, weil es noch galt, die Volksscharen zu entlassen (*ἀποτάσσεσθαι* sich verabschieden). Das war, wie sich aus dem ergänzenden Bericht des Jo ergibt, eine schwierige Aufgabe. Denn das Miterleben des Wunders hatte in diesen Juden wieder alle politischen Zukunftshoffnungen geweckt. Sie erklärten Jesus für den erwarteten Propheten der messianischen Zeit, worunter auch vielfach der Messias selbst verstanden wurde (vgl. § 25 zu Jo 1, 21). Jedenfalls glaubten sie mit einem solchen Wundertäter an der Spitze die Rettung Israels ausführen zu können. Darum wollten sie ihn zum König ausrufen und deshalb gewaltsam mit sich fortführen. Aber Jesus, dessen Reich nicht von dieser Welt war (18, 36), ließ sich nicht mitnehmen, sondern trennte sich von der Menge. Er ging ganz allein auf den Berg zurück, von dem aus er den Volksscharen entgegengekommen war. Nach Mk 46 betete er dort.

Inzwischen waren die Jünger mit ihrem Schiffe abgefahren (Jo 17 *ἤρχοντο εἰς Καφαρναούμ* = fuhren nach Kapharnaum). Es war auch spät geworden. Nachdem das Wunder der Brotvermehrung schon gegen Abend (*ὀψίας γενομένης* Mt 15) sich ereignet hatte, ist die hier von allen Evangelisten erwähnte *ὀψία* noch erheblich später, also schon in die Nacht zu verlegen. Fahrten bei Nacht waren für Fischersleute nichts Ungewohntes (Lk 5, 5). Sie wären wohl auch in 1 bis 2 Stunden in Kapharnaum gewesen, wenn sich nicht (wohl plötzlich) ein sehr starker Gegenwind erhoben hätte, so daß sie sich nur mühsam durch Rudern (*ἐλαύνειν* Mk 48) vorwärts bringen konnten. Dieser Wind war wohl auch

die Ursache, warum sie sich, als Jesus doch nicht mehr zu ihnen gekommen war und wegen der eingetretenen Finsternis nicht mehr erwartet werden konnte (Jo 17), auf hoher See (ἐν μέσῳ τῆς θάλασσης) hielten. Sie waren so, wie der Augenzeuge Johannes berechnet, 25 bis 30 Stadien, d. h. $4^1/_2$ bis $5^1/_2$ km weit gekommen, also nicht mehr weit vom Westufer entfernt. Inzwischen war auch die vierte Nachtwache, d. h. nach römischer Zeiteinteilung die Zeit von 3 bis 6 Uhr morgens herangekommen. Die Morgendämmerung ermöglichte schon wieder, einiges aus der Umgebung zu sehen. Da ereignete sich ein neues Wunder: Jesus wandelte über die aufgeregten Wellen des Sees dahin und kam nahe an das Schiff der Jünger heran. Er hatte nach Mk vom Ufer aus die Jünger in ihrem Kampfe mit Wind und Wellen gesehen, hatte aber nicht die Absicht, in das Schiff einzusteigen, sondern wollte an ihm vorübergehen. Es kam aber nicht dazu infolge des Verhaltens der Jünger. Der auch in ihnen noch nicht erloschene Gespensterglaube ließ sie vermuten, daß die infolge des Morgengrauens wohl noch nicht völlig deutlich wahrnehmbare Erscheinung die irgend eines (bösen) Geistes sei. Große Angst und lautes Aufschreien waren die Folge. Jesus beruhigt sie aber sofort, indem er sagt, daß er die Erscheinung sei.

Von Mt allein wird ein weiterer wunderbarer Vorgang berichtet, der Petrus, den ersten der Apostel, betrifft und sich damals ereignet hat. Die Behauptung der Erscheinung, Jesus zu sein, fand nicht unbedingten Glauben. Petrus verlangte gewissermaßen als Beglaubigungszeichen (εἰ σὺ εἶ), daß auch ihm die wunderbare Kraft, auf dem Wasser zu wandeln, zuteil werde. Der Glaube, daß Christus ihm diese Kraft verleihen kann, ist die Voraussetzung seiner Bitte an den Herrn, ihn zu sich zu rufen. Tatsächlich erfüllte ihm Jesus seine Bitte, und Petrus konnte über die hochgehenden Wellen hinweg bis zu Jesus gelangen. Unmittelbar vor dem Ziele (καὶ ἦλθεν erscheint besser bezeugt als ἐλθεῖν) verließ ihn aber die Wunderkraft, und er begann sofort unterzusinken. Schuld daran war seine Seelenstimmung. Die Stärke des Windes und die hochgehenden Wogen, die er nun direkt zu fühlen bekam (βλέπων), hatten eine Furcht in ihm erregt, die das anfängliche Vertrauen auf Jesus ins Wanken brachte. Darum entzog ihm Jesus seine wunderbare Hilfe, gewährte sie ihm aber sofort wieder, als dieser wieder voll von Glauben ihn um Rettung anflehte. Der Tadel wegen Kleinglaubens, der sich im Zweifel (διστάζειν) an Christi Hilfe bei drohender Gefahr bekundet hat, erklärt das Untersinken des Petrus als Strafe dafür.

Nun steigen Jesus und Petrus ins Schiff, von wo aus die übrigen Jünger Zeugen auch dieses Wunders gewesen waren. Gleichzeitig legt sich der starke Wind, was wohl auch nicht als Zufall erklärt werden kann. Es ist sonach durchaus verständlich, daß die erlebten Wunder bei den Jüngern das Bekenntnis auslösen, daß Jesus tatsächlich das hohe übernatürliche Wesen sei, wofür er sich ausgibt. Da die Jünger sicher um die Offenbarung der Gottsohnschaft Jesu, wie sie z. B. in Kap. 5 des Jo-Ev vorliegt, wußten, wählen sie hier den höchsten Titel für ihren Meister und bekennen sich gläubig zu ihm als „Gottessohn" (vgl. Mt 16, 15), womit wohl schon ein über die bloße Messianität hinausgehender Begriff verbunden war. Daß Mt die Jünger dem Bekenntnis ein ἀληθῶς beifügen läßt, deutet wohl an, daß bisher vorhandene Zweifel im Kreise der Jünger nunmehr verschwunden sind. Das stimmt zu dem Bericht des Mk, der das über alles Maß hinausgehende Erstauntsein der Jünger hervorhebt. Der auf die Mängel der Jünger häufig achtende Evangelist findet in dieser enormen Verwunderung sogar einen Fehler. Hätten die Jünger für Jesu Person und Werk schon ein volles Verständnis gehabt, so wäre ihnen diese wunderbare Selbstoffenbarung Jesu als normal erschienen und es wäre nicht erst jetzt zu einem Bekenntnis der Gottsohnschaft gekommen. Schon das Brotwunder hätte solche Erkenntnisse in ihnen wecken müssen. Aber eine gewisse Härte ihres Herzens (vgl. Eph 4, 18), eine Unempfindlichkeit gegenüber den Einflüssen der Gnade Gottes ließ sie diesen Höhepunkt noch nicht erreichen. Sie hatten also ebenso wie die übrigen Juden (vgl. Jo 6, 26) die Bedeutung des Brotwunders noch nicht voll erfaßt (συνῆκαν plusquamperfektisch).

Der vierte Evangelist setzt hier wohl wieder das von Mk oder Mt Berichtete voraus und bricht seiner Gewohnheit gemäß nach Schilderung des Wunders rasch ab. Den Umschwung in der Stimmung deutet aber auch er aus eigener Erinnerung noch kurz an: ἤθελον λαβεῖν αὐτὸν κτλ. = sie waren jetzt gern bereit, Jesus in ihr Schiff aufzunehmen. Daß Jesus wirklich einstieg, erzählt Jo nicht, sondern berichtet nur, daß das Schiff nun sofort (wohl in ganz kurzer Zeit) ans Westufer gelangte und zwar an der Stelle, wohin die Jünger fahren wollten (εἰς ἣν ὑπῆγον). Das von den Syn erzählte Nachlassen des Windes hatte dies rasche Erreichen des Zieles ermöglicht, so daß kein weiteres Wunder mehr angenommen werden muß.

Diese Nachtfahrt hatte also den Jüngern eine Verstärkung und gewisse Vollendung ihres Glaubens an Jesus gebracht. Was

Jesus vor der großen Öffentlichkeit verweigerte (vgl. Mt 12, 39 <), gewährte er seinen Jüngern. Er wirkte ein Wunder an seiner eigenen Person. Ein bloßes Wandeln am Seeufer (*ἐπὶ τῆς θαλάσσης* könnte das an sich auch heißen), wie es die rationalisierende Kritik als historischen Kern annimmt, hätte keine solche Wirkungen bei den Jüngern haben können.

§ 125. Krankenheilungen in und um Gennesar.

Mk 6, 53—56; Mt 14, 34—36.

Als Landungsort nach dem Wunder des Seewandelns nennen Mk und Mt *Γεννησαρέτ* (D Italahss u. a. *Γεννησάρ*). Darunter ist die auch sonst erwähnte, besonders von Flavius Josephus (Bell. Jud. III 10, 8) als außerordentlich fruchtbar gepriesene kleine Ebene Gennesar am nördlichen Westufer des Sees Genesareth zu verstehen (ca. $5^1/_2$ km lang und 2 km breit[1]). Dort konnte aber Jesus nicht unbemerkt bleiben. Die Kunde, Jesus sei wieder zurückgekehrt, drang von Ort zu Ort, so daß wohl vom ganzen Westufer des Sees wie von dem dahinter liegenden Land (nicht bloß aus der Ebene Gennesar) Kranke zu Jesus gebracht wurden, wobei Tragbahren verwendet wurden. Da aber Jesus in dieser Zeit nicht an einem Ort blieb, sondern verschiedene Städte, Dörfer und Gehöfte aufsuchte, wurden ihm die Kranken dorthin nachgetragen. Dabei offenbarte sich ähnlich wie bei der blutflüssigen Frau (s. oben § 117) ein tiefgehender Glaube an Jesu Wundermacht. Sie baten Jesus nur, er möge den Saum seines Kleides von den Kranken berühren lassen, und brachten deshalb diese auf die freien Plätze (*ἀγοραί*), an denen Jesus vorüberging. Tatsächlich wurde dieser Glaube auch belohnt, und alle Kranken, die so verfuhren, geheilt. Jesu Wundermacht tritt in dieser zusammenfassenden Schilderung des Mk und Mt neuerdings in helles Licht. Dieser Sammelbericht (vgl. zum früheren Mk 3, 10 + § 90) bedeutet in beiden Evangelisten auch den Abschluß eines Jesus hauptsächlich als Wundertäter schildernden Abschnittes (Mk 4, 35—6, 56; bei Mt umfaßt er nur Kap. 14).

§ 126. Die eucharistische Rede in Kapharnaum.

Jo 6, 22—71.

Aus dem Wirken Jesu in und um Gennesar wählt der vierte Evangelist den ersten Tag, der der wunderbaren Speisung folgte,

[1]) S. G. Dalman, Orte und Wege Jesu, Gütersloh 1919, S. 122f.

aus, um eine hochbedeutsame Belehrung Jesu — die einzige galiläische im Ev — seinen Lesern berichten zu können. Sie galt in erster Linie denjenigen Juden, die am Abend vorher Zeugen der wunderbaren Speisung gewesen und am andern Morgen Jesus nachgeeilt waren. Wie es ihnen möglich gewesen war, wieder 22 ff
mit Jesus zusammenzutreffen, erzählt der Evangelist mit großer Breite. Sie hatten die Nacht wohl an oder in der Nähe der Stätte des Wunders im Freien verbracht und waren dann morgens auch zum Seeufer hinabgestiegen. Erkundigungen über den Verbleib Jesu und seiner Jünger hatten ergeben (*εἶδον*), daß nur die Jünger mit dem einzigen Boot, das überhaupt dagewesen war (*ἦν* ist plusquamperfektisch), abgefahren waren, Jesus aber nicht. Da aber angenommen werden mußte, daß Jesus wieder mit seinen Jüngern zusammenkommen werde, suchten ihn diese Leute nicht mehr im Lande östlich des Sees, sondern fuhren den Jüngern nach. Die Gelegenheit dazu ergab sich, als von der Stadt Tiberias (s. oben § 123) her mehrere Schiffe ans Ostufer in die Nähe der Stätte des Brotwunders herüber gekommen waren — wohl des Fischfangs wegen — und die am Ufer Harrenden aufnahmen. So kam ein Teil der Zeugen des Wunders rasch nach Kapharnaum und fand dort Jesus, 25
nach dem sie gesucht hatten. Die Verwunderung der Leute, Jesus schon hier zu treffen, bekundet sich in der Frage nach der Zeit seiner Ankunft (*γίγνεσθαι*) in Kapharnaum; daraus glaubten sie dann auf die Art und Weise seines Herüberkommens vom Ostufer schließen zu können. Nach dem Berichte des Evangelisten 26
scheint Jesus diese Frage gar nicht beantwortet zu haben, sondern beginnt sofort in feierlicher Weise (doppeltes Amen) eine längere Belehrung. Nach Vers 59 fand sie in einer Synagoge statt, woraus sich auch ergibt, daß die Zuhörer nicht mehrere Tausende betragen haben können, also nicht alle Zeugen des Brotwunders dabei waren.

In einem ersten Teile (Vers 26—34) will Jesus seine Zuhörer allgemein auf das Vorhandensein einer neuen ewigen Speise, eines wahren Himmelsbrotes, das Gottvater durch den Menschensohn spendet, aufmerksam machen. Darum muß er zunächst tadeln, daß die Zuhörer, die am Abend vorher das Brotwunder miterlebt haben — sie bildeten wohl die Hauptmasse —, aus falschen Motiven nach seiner Person suchten. Daß Jesus als ein Wundertäter aufgetreten war, der ihnen leibliche Nahrung, ja Sättigung verschafft hatte, war der Grund gewesen, warum sie ihn nicht entwischen lassen wollten. Daß Jesus mit diesem Wunder

ihnen aber nicht ein Schauſtück und lediglich leibliche Wohltat darbieten wollte, ſondern daß das Wunder ein *σημεῖον* war, der Hinweis auf eine höher geartete Speiſe, die er ebenfalls vermitteln wollte und konnte, blieb ihrem geiſtigen Blicke verhüllt. Nach Mk 6, 20 hatten ja nicht einmal die Jünger Jeſu das richtige Verſtändnis des Brotwunders erreicht (ſ. oben § 124). Dieſe Anknüpfung der Rede Jeſu an das vorausgehende Wunder war für Jo wohl auch der Anlaß geweſen, den Wunderbericht ſeinem Ev einzureihen, obwohl die Syn ihn ſchon ausführlich gebracht
27 hatten. Poſitiv ſtellt Jeſus dann dieſer Ablehnung der auf das Materielle, d. h. hier auf natürliche und darum vergängliche Speiſe gerichteten Geſinnung die Ermahnung gegenüber, eine übernatürliche Speiſe ſich durch ihr Handeln (*ἐργάζεσθαι*) zu erwerben. Dieſe Speiſe hat zwei weſentliche Eigenſchaften: 1. iſt ſie nicht vergänglich, ſondern „dauert bis zum ewigen Leben", d. h. auch in dieſes hinein, iſt alſo ewig; 2. iſt der Menſchenſohn, der Meſſias, alſo Chriſtus ſelbſt ihr Spender. Dazu hat ihn ſein Vater, d. i. Gott, gemacht und vor den Menſchen durch Ausſtattung mit Wunderkraft vollgültig beglaubigt (*ἐσφράγισεν*), zuletzt noch durch
28 das Brotwunder. Die Juden gingen nun auf die Ermahnung zum *ἐργάζεσθαι* ein und frugen, was ſie tun müßten, damit Werke zuſtande kämen, die in den Augen Gottes gültig und ihm
29 wohlgefällig wären (*ἔργα θεοῦ*). Die Antwort Jeſu nennt nur ein „Gotteswerk", weil es alle anderen bedingt und in ſich ſchließt, den Glauben an den von Gott Geſandten, alſo an Jeſu Perſon
30 und Werk. Um einen ſolchen Glauben ihrerſeits leiſten zu können, verlangten aber die Juden von Jeſus neuerdings ein ihn beglaubigendes Wunderzeichen. Nur auf Grund des Schauens von Wundern können ſie glauben (vgl. 4, 48; 20, 29). Nachdem die Zuhörer zuletzt am Abend vorher Zeuge eines ſolchen Jeſus beglaubigenden Zeichens geweſen waren, erſcheint dieſe neue Wunderforderung als maßloſe Kühnheit, und die Kritik ſtützt ſich deshalb auch auf dieſe Verſe, um die Einheitlichkeit des Berichtes beanſtanden zu können. Indes iſt die Wunderſucht des Volkes in Rechnung zu ſtellen und zu beachten, daß gerade das Brotwunder den Wunſch nach Wiederholung auslöſen mußte, weil es ein atl Vorbild hatte, das tatſächlich ein auf längere Zeit ſich erſtreckender
31 wunderbarer Vorgang war. Darum weiſen auch die Juden auf das Manna hin, das ihre Vorfahren während der Wüſtenwanderung gegeſſen haben (Ex 16, 4—36; Nm 11, 4—9), und zitieren als Beleg Pſ 78, 24^{b} (aus der erſten Hälfte des Pſalmverſes wird *φαγεῖν* hinzugefügt), wo das Manna ſogar „Brot aus dem

Himmel" genannt wird. Wenn sie also von Jesus eine Wiederholung des Mannawunders fordern — vom Messias scheint man es erwartet zu haben (Midrasch Kohelet f. 86, 4) —, so trachten sie ja nach höherer, himmlischer Nahrung und kommen so der Forderung Jesu entgegen. Aber Jesus läßt nicht gelten, daß das 32
von Moses den Israeliten vermittelte Manna wirklich das wahre, echte „Brot aus dem Himmel" gewesen sei — die Ausdrucksweise des Ps 78 gilt ihm also nur als bildlich —, vielmehr wird dies erst jetzt den Menschen (ὑμῖν) gegeben und zwar von Gott selbst, dem Vater Jesu. Das kann auch gar nicht anders sein, weil zu 33
einem solchen Brote — es heißt jetzt, nachdem der Geber genannt ist, „Gottesbrot" — zwei Eigenschaften gehören: seinem Ursprung nach muß es (wirklich und völlig) aus dem Himmel stammen (der Ausdruck καταβαίνειν deutet schon an, daß es ein persönliches Wesen sein muß) und seiner Wirkung nach muß es die irdische Nahrung, die nur das leibliche Leben einige Zeit zu erhalten vermag, übertreffen und das wahre, ewige Leben selbst zu spenden imstande sein. Nur bei solcher himmlischen Herkunft und Wirkung an den Menschen (κόσμος) kann von wahrem Himmelsbrot geredet werden. Wie bei der Samariterin (Jo 4, 15) löst auch hier 34
die Schilderung der übernatürlichen Gabe das Verlangen danach aus. Die Juden bitten „den Herrn", er möge ihnen dieses Himmelsbrot geben und zwar für alle Zeit, so daß ein neues höheres Mannawunder geschieht.

Nun sieht Jesus den Augenblick gekommen, um den Kreis 35
seiner Darlegungen enger zu ziehen und das Himmelsbrot näher zu bestimmen. Darum steht an der Spitze dieses zweiten Teiles (Vers 35—51 a) die These, daß Jesus selbst dieses Lebensbrot, d. h. dieses Leben spendende Brot sei. Also gilt es für die Menschen, dieses Brot zu genießen. Es geschieht (zunächst) dadurch, daß man „zu Jesus kommt" oder, wie der synonyme Parallelausdruck lautet, „an Jesus glaubt". Bei dieser Art von geistiger Gemeinschaft mit Jesus werden alle höheren Bedürfnisse des Menschen ein für allemal befriedigt; es gibt keinen geistigen Hunger und keinen geistigen Durst mehr; in Jesus besitzt der Gläubige alles. Trotz der unendlichen Größe dieses Gottesgeschenkes 36
weisen es aber die Juden, wie Jesus selbst schon prophezeit, zurück (ähnliche Zwischenbemerkungen z. B. 1, 5b; 3, 32b). Jesus hatte es ihnen in Vers 26 durch den an der Spitze stehenden Tadel wegen des Nichtverstehens des Brotwunders schon vorgehalten (εἶπον ὑμῖν), daß sie ihn als Wundertäter wirken sahen und trotzdem nicht glauben. — Um nun die Größe dieser Schuld der 37

Juden in volles Licht zu stellen, führt Jesus in Vers 37—40 aus, wie sehr sein himmlischer Vater an seinem irdischen Werke beteiligt ist. Dadurch erscheinen die ungläubigen Juden wieder (vgl. 5, 23) als Menschen, die Gott selbst ungehorsam sind. Das „Kommen zu Jesus" (Vers 35) ist abhängig von der göttlichen Prädestination, die darin besteht, daß Gott Vater die betreffenden Personen seinem Sohne zu eigen gibt. Sie hat die herrliche Wirkung, daß die so vom Vater Erwählten ausnahmslos (πᾶν) sich gläubig an Jesus anschließen. Jesus seinerseits schließt niemand,
38 der so vom Vater geschickt wird, von seinem Reiche aus, weil er ja selbst vom Vater aus dem Himmel herab in die Welt gesandt wurde und die volle Ausführung des väterlichen Willens gerade seine Berufsaufgabe hier auf Erden ist (4, 34; 5, 30); in dieser Hinsicht kennt er keinen eigenen Willen, der dem des Vaters ent-
39 gegengesetzt sein könnte (vgl. Mt 26, 39 +). Zum Beweise für diesen Heilswillen Jesu (οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω) wird der Prämisse des Verses 38 der Untersatz beigefügt: „Nun aber will mein Vater, daß ich allen von ihm Prädestinierten das Heil spende". Negativ besteht dies in dem Nichtverlorengehenlassen dieser Menschen, so lange sie auf Erden leben; sie müssen in der Verbindung mit Jesus erhalten werden. Positiv muß ihnen dann Christus beim jüngsten Gericht das ewige Leben in der Vollendung zu-
40 sprechen (hier ist von der ἀνάστασις ζωῆς 5, 29 die Rede). Daß Christus selbst diese Vermittlerrolle spielen soll, wird eigens noch als Wille des Vaters (Vers 40 hat denselben Anfang und denselben Schluß wie Vers 39) gegenüber jüdischer Ungläubigkeit hervorgehoben. Es gibt keine andere Rettung: Wer Jesus in seinem Wirken geschaut hat (wie es die Juden getan haben und indirekt alle, an die die Glaubensbotschaft gelangt ist), muß sich zum Glauben und damit zum Lebensbesitz führen lassen, wenn er einst die ewige Seligkeit (ἀναστήσω Indikativ Futur) erlangen will. Man kann nicht mit Bewußtsein an Jesus vorübergehen, da ihn
41 f der Vater zum „Eckstein" (Eph 2, 20) gemacht hat. — Daß Jesus seine eigene Person in dieser Weise (vgl. Vers 33, 35 und 38) zum wahren lebenvermittelnden Himmelsbrot machte und sich damit himmlischen Ursprung zuschrieb, erregte den Widerspruch der Zuhörer, die hier einfach als Juden (nicht Judäer) bezeichnet sind. Sie murmelten (ἐγόγγυζον) sich gegenseitig zu, daß doch die rein irdische Abkunft Jesu, seine Geburt vom Elternpaar Joseph und Maria, bekannte Tatsache sei. Da der Evangelist seinerseits an die himmlische Abstammung glaubt, deutet er hier auch seinen Glauben an die Geburt Jesu aus Maria der Jungfrau an; sonst

wäre ja der jüdische Einwand berechtigt gewesen. Jesus widerlegt diesen aber nicht direkt, sondern wiederholt einfach die These von der Prädestination (Vers 37) in negativer Form (*οὐδεὶς δύναται . . . ἐὰν μή*), wobei für das Wirken der Gnade der starke Ausdruck *ἑλκύειν* = Herbeiziehen des Menschen zu Jesus, gebraucht wird. Einem so Begnadigten wird auch nochmal ein gnädiges Endgericht versprochen (*ἀναστήσω κτλ.* wie Vers 40). Auf dieses Wirken des Vaters haben seinerzeit schon atl Propheten hingewiesen. Zitiert wird Is 54, 13, wo „allen Söhnen" Israels verheißen wird, daß sie „von Gott Belehrte" (Jahweschüler) sein werden. In der messianischen Zeit ging das in Erfüllung. Da hört man das Wort des göttlichen Vaters und wird so sein Schüler. Wer aber so in die Schule des Vaters geht, der muß sich notwendigerweise an Jesus anschließen; die Lehre des Vaters führt ihn zu Jesus. Freilich (*οὐχ ὅτι* = *οὐ λέγω ὅτι*: nicht als ob) ist dieses Belehrtwerden durch Gottvater nicht in der Weise geschehen, daß dieser in sichtbarer Weise den Menschen erschienen wäre und so zu ihnen gesprochen hätte. Ein solches Schauen Gottes, des Vaters, hat ja überhaupt niemals ein Mensch erlebt (5, 37); das ist das alleinige Vorrecht seines eingeborenen Sohnes, der selbst „von Gott her stammt", also dieses Schauen als Wesenseigenschaft besitzt. Das Hören des Vaterwortes (Vers 45) kann also nur ein indirektes oder ein innerliches sein, ein Sichziehenlassen von der göttlichen Gnade, die zu Jesus führen will. Abschließend und zusammenfassend verkündet Jesus nochmals feierlich die lebenvermittelnde Kraft des Glaubens an seine Person (3, 15 f) und wiederholt die These dieses Abschnittes: „Ich bin das Lebensbrot" (Vers 35), womit ja Vers 47 bewiesen ist. Die von den Juden geforderte Wiederholung des Mannawunders hätte diese lebenspendende Wirkung nicht gehabt. Der Genuß des Manna hat einst die Israeliten nicht am Leben erhalten; sie starben, wie alle Menschen. Wohl aber hat das Himmelsbrot, das in der Gegenwart den Menschen angeboten wird, die wunderbare Kraft, den davon Essenden vom Tode zu bewahren (*ἵνα* wohl abhängig von *καταβαίνων*). Es verleiht ihm eben ewiges Leben. Der Tod des Leibes, den er allerdings ebenso erleben muß wie die alten Israeliten, ist kein volles dauerndes Sterben, weil ihm der Besitz des ewigen Lebens überhaupt nicht geraubt werden kann. Jesus wird ja auch die Wirkung des leiblichen Todes bei der Erweckung zum ewigen Leben aufheben (Vers 39, 40 und 44). So herrlich wirkt also Christus für die Gegenwart dadurch, daß er das ist, was dieser Abschnitt behauptet und durch Hinweis auf

43 f 45 46 47 48 49 50 u. 51 a

das Wirken Gottvaters erhärtet hat: „das lebendige (darum lebenspendende) Brot, das vom Himmel herabkommt". (Vers 50 stellt also den Obersatz, *ἐγώ εἰμι κτλ.* den Untersatz und *ἐάν τις φάγῃ κτλ.* den Schlußsatz eines Syllogismus dar.)

Während in der Rede Jesu bisher als Leistung des Menschen nur das Kommen zu Jesus, näherhin das Glauben an ihn (Vers 35, 40, 47) verlangt, also zunächst ein geistiger Genuß Jesu, des Lebensbrotes, angeboten worden war, wird im dritten Teil (Vers 51b—58) der Genuß des Fleisches Jesu als Lebensbedingung gefordert. *Καὶ — δὲ* = aber noch etwas. Der Kreis der Darlegungen über das Lebensbrot wird also noch einmal enger gezogen (*δὲ*). Jesu Fleisch, d. h. die irdisch materiellen Bestandteile seines Daseins, die er annahm, als er „Fleisch wurde" (Jo 1, 14), stellt das Lebensbrot dar, das er der Menschheit geben wird (*δώσω*), also die Speise und das Brot, von dem im ersten und zweiten Teile die Rede war (Vers 27, 35, 48, 50, 51a). Die Kapharnaumrede geht also ähnlich vor, wie der Prolog des Evangeliums. Wie dort das Kommen des Logos (1, 9) im dritten Teile näherhin als eine Fleischwerdung (1, 14) bezeichnet worden war, so wird hier der Genuß des Lebensbrotes näherhin (*καὶ*, das also nicht mit „auch" zu übersetzen ist) als ein Genießen des Fleisches Christi bezeichnet. Wie man aber eine irdische Speise nur dann genießt, wenn man zu ihr hintritt und sie zu sich nehmen will, so kann das Fleisch Christi auch nur dem wirkliche Speise sein, der sich gläubig Christus naht. Darum war in den bisherigen Darlegungen der Rede nur von der Vorbedingung, dem Glauben die Rede. Man muß zuerst Jesus geistig im Glauben genießen, ehe man zum Genusse seines Fleisches schreiten kann. Das Fleisch Jesu „für das Leben der Welt" wird, wie der Textus receptus (*ἡ σάρξ μού ἐστιν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*) interpretiert, einst in den Tod hingegeben werden, damit die Menschen zum Leben gelangen können. Dadurch ist es eben das Lebensbrot (Vers 35, 48 und 51). Es wäre aber nun nicht genügend, den Genuß dieses Lebensbrotes wieder nur als einen geistigen aufzufassen und entweder als den Glauben an den Opfertod Christi oder gar bloß an Christi irdisches Dasein zu erklären. Eine solche figürliche Deutung der Gleichung: Fleisch Christi = Lebensbrot würde den durch *καὶ — δὲ* angedeuteten Fortschritt des Gedankenganges der Rede nicht bringen und zum Ausdruck „Fleisch" schlecht passen. Zur vollen Unmöglichkeit aber wird sie durch die in Vers 53—55 folgende nähere Erklärung dieses Ge-
52 nusses des Fleisches Christi. Die jüdischen Zuhörer Jesu hatten

nämlich sehr wohl verstanden, daß Jesus wirklich sein Fleisch, also seinen Leib zum Essen angeboten hat. Sie erblickten darin die Aufforderung, sich Jesus gegenüber ähnlich zu verhalten, wie z. B. einem Opfertiere gegenüber, das getötet und dessen Fleisch dann größtenteils gegessen wird. Natürlich erregte die Zumutung des Genusses von Menschenfleisch den Widerwillen der Zuhörer und es entstand unter ihnen ein Disput, ob Jesus eine so grobsinnliche und widernatürliche Auffassung (man nennt sie die „kapharnaitische") gemeint habe oder ob er ihnen in anderer Weise sein Fleisch zum Essen darbiete (*πῶς δύναται*). Jesus hatte wohl 53
während einer Pause in seiner Rede die Zuhörer dieses Problem unter sich erörtern lassen und fuhr dann fort, indem er die Notwendigkeit und Bedeutung dieses „Fleischessens" im folgenden näher erklärte. Er sagt aber nicht: „Ihr dürft es nicht materiell auffassen; es ist ja nur ein geistiges Essen", sondern bleibt dabei, daß es sich um das „Essen des Fleisches des Menschensohnes", also des Messias handelt. Ja, er ergänzt den Begriff, indem er als Parallele das „Trinken seines Blutes" daneben stellt. Dadurch wird noch deutlicher, daß der Leib Christi einem gewaltsamen Tode überliefert werden wird, so daß es zu einem Blutvergießen kommt. Dieses Blut muß ebenfalls getrunken werden. Jesus verlangt also „die heilige Kommunion". Wer sie verweigert, kommt nicht zum Besitz des wahren, ewigen und inneren Lebens, erreicht also die ewige Seligkeit nicht. Wer wirklich, wie es der zweite Teil der Rede forderte, ein Gläubiger ist, muß auch an die Bedeutung des Opfertodes Christi glauben und die heiligen Elemente, die hier hingegeben wurden, sich aneignen. Der realen Hingabe entspricht auch allein ein realer Genuß. Der bloße Glaube an den Opfertod Jesu könnte bildlich nicht als ein Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes bezeichnet werden. Gerade jüdischen Zuhörern gegenüber, denen der Blutgenuß streng verboten war, wäre eine solche bildliche Redeweise besonders ungeeignet gewesen. Die unbedingte Heilsnotwendigkeit des Genusses des Fleisches 54
und Blutes Christi wird dann auch positiv behauptet, wobei statt *φαγεῖν* (*ἐσθίειν*) das den materiellen Genuß noch deutlicher betonende Verbum *τρώγειν* (Grundbedeutung nagen, kauen) gebraucht ist. Was dann schon in Vers 39 und 44 als Folge der göttlichen Prädestination und in Vers 40 als Folge des Glaubens an Jesus (als das Lebensbrot) erwähnt worden war, die Auferweckung durch Jesus (zum Leben) am jüngsten Tage, ist hier als Folge des Genusses des Fleisches und Blutes Christi genannt. Die Seligkeit des Menschen hängt also ab von dieser realen Ver-

bindung mit den am Kreuze geopferten materiellen Bestandteilen (natürlich nur für den, dem sie dargeboten werden, wie in Vers 40 auch nur von der Seligkeit derer die Rede ist, die Christus „schauen"). Die bewußt ablehnende Haltung der Juden gegenüber dieser von ihnen verlangten Kommunion schließt sie von der Seligkeit aus.
55 Um ja keinen Zweifel über die materielle Art des Genusses von Fleisch und Blut zu lassen, erklärt Jesus noch, warum er ein Essen und Trinken verlangt. Sein Fleisch stellt eine wahrhaftige (ἀληθής), d. h. wirkliche, nicht etwa eine nur geistige, bildlich aufzufassende Speise dar und ebenso ist sein Blut ein materieller,
56 kein symbolischer Trank. Warum Jesus soweit geht und sich sogar zum leiblichen Essen und Trinken darbietet, deutet er an, indem er die Folge dieser Kommunion nennt: Es ist ein gegenseitiges Ineinandersein, ein gegenseitiges Sichdurchdringen zwischen Jesus und dem Kommunikanten. Die leibliche Vereinigung soll die geistige zur Folge haben. Ein späterer Zusatz des abendländischen Textes verweist auf das Vorbild dieses Ineinanderseins: „wie in mir der Vater und ich im Vater bin" (nach Jo 10, 38) und läßt Jesus nochmals die Heilsnotwendigkeit des „Hinnehmens des Leibes
57 des Menschensohnes" (vgl. Mt 26, 26 Λ) betonen. Der echte Text stellt zum Schluß auch wieder die in den johanneischen Christusreden so häufige Beziehung zum Vater her. Jesus kann in dieser Weise für den Kommunikanten Vermittler und Unterpfand (δι' ἐμέ um meinetwillen) des ewigen Lebens sein, weil er selbst in gleicher Weise um des Vaters willen, d. h. infolge des Willens des Vaters und um ihn zu erfüllen, hier auf Erden lebt und als Gottgesandter wirkt. Die lebenspendende Wirkung der Kommunion geht also auf den Vater zurück und wird durch Jesus garantiert.
58 Der Schlußsatz der Rede faßt das Ergebnis zusammen. Die gegebene Schilderung (οὗτος) galt „dem vom Himmel herabgestiegenen Himmelsbrot" (Vers 33 und 41). Dieses ist also ganz anders als die wundersüchtigen Juden es erwarteten. Sie hatten es sich als Wiederholung des Mannawunders gedacht, aber dabei viel zu niedrige Vorstellungen gehabt. Das geschilderte Brot läßt nicht wie das Manna die davon Essenden doch einmal sterben (Wiederholung von Vers 49), sondern verleiht ihnen ewiges Leben (Wiederholung von Vers 50 f). Wie dieser Schlußvers zeigt, hatte also die Rede Jesu ein einheitliches Thema: die Schilderung des wahren Himmelsbrotes. Man glaubt aber doch vielfach dem ersten und zweiten Teil (die auch öfter als ein Teil zusammengefaßt werden, wobei man ihn entweder bis Vers 51ª inkl. oder bloß bis Vers 47 inkl. gehen läßt) insofern ein selbständiges Thema zuweisen zu müssen,

als diese Abschnitte nur vom geistigen Genuß des Himmelsbrotes durch den Glauben handeln, während im dritten Teil vom eucharistischen Genuß die Rede ist; dort sei Jesus geistige, hier materielle Speise. Indes hat die Erklärung von Vers 51b (s. oben) ergeben, daß dort eine völlige Gleichsetzung zwischen dem Brot des dritten Teiles und dem der vorausgehenden Erörterungen gelehrt wird. Also hatte Jesus von vornherein die Darbietung des heiligen Altarsakramentes, der heiligen Kommunion im Auge, wenn er sich als künftigen Spender von ewiger Speise (Vers 27) und als das wahre Himmelsbrot selbst (Vers 35 u. ö.) bezeichnet hatte. Er hatte nur zunächst ganz allgemein von dieser neuen bevorstehenden Nahrung der Menschen gesprochen, sie in Vergleich zum Manna gesetzt und vor allem die Vorbedingungen des Genusses dieser Speise auf göttlicher und menschlicher Seite, die Prädestination durch den Vater und den Glauben an Jesus, sowie ihre seligmachende Wirkung betont. Dann erst ging er dazu über, die Speise selbst zu nennen: sein Fleisch und sein Blut. Es ist also durchaus berechtigt, die ganze Rede als eucharistische zu bezeichnen. Der Gedankenaufbau schreitet folgerichtig vorwärts, und es ist deshalb auch verkehrt, etwa die Verse 41—46, die eine Zwischenbemerkung der Zuhörer und Jesu Antwort darauf bringen, als spätere Einschübe zu betrachten. Wie sehr dem Evangelisten daran gelegen ist, daß seine Mitteilungen als die Hauptgedanken einer von Jesus wirklich gehaltenen Rede angesehen werden, zeigt 59
er auch noch dadurch, daß er noch näher die Örtlichkeit nennt, in der diese hochbedeutsame Belehrung stattfand. Es war eine Synagoge in Kapharnaum (vgl. Lk 7, 5). Unter den heutigen Ruinen von Kapharnaum ragen die Reste eines alten schönen Synagogenbaus hervor. Doch kann dieser nicht die Synagoge, in der Jesus damals sprach, sein, da er erst in der späteren Kaiserzeit entstanden ist[1]). Höchstens könnte er an der Stelle einer älteren Synagoge errichtet worden und diese dann die Synagoge Jesu gewesen sein. Daß die Rede Jesu an einem Sabbat stattgefunden habe, ist nicht zu folgern, ja direkt unmöglich, weil dann die Nacht von Freitag zum Sabbat die Überfahrtsnacht gewesen sein müßte, was durch das Gebot der Sabbatruhe, die Freitag abend beginnt, ausgeschlossen ist.

Der Evangelist berichtet weiterhin — und das steigert noch den Eindruck der Geschichtlichkeit seines Berichtes — auch die Folgen

[1]) Vgl. Heinrich Kohl und Karl Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa, Leipzig 1916.

60f der eucharistischen Rede, die zum Teile Mißerfolge sind. Sogar viele von solchen, die sich bisher als Anhänger (μαθηταί) Jesu bekannten, nahmen an dieser Rede Anstoß und äußerten in Bemerkungen, die sie sich gegenseitig zumurmelten, ihren großen Unwillen darüber. Sie erklärten sie für „hart" (das Bild stammt wohl vom harten Brot, das man nicht genießen kann) und das Zuhören für unerträglich. Sie waren also bei der „kapharnaitischen" Auffassung geblieben und hatten geglaubt, es werde ihnen der Genuß von Menschenfleisch und Menschenblut, so wie diese Stoffe in die Sinne fallen, zugemutet. Jesus kannte natürlich ihre ablehnende Haltung und bemühte sich, ihr Mißverständnis zu beseitigen. Das Ärgernis, das sie jetzt an dem verlangten Genusse
62 seines Fleisches nehmen, wird grundlos und muß schwinden, wenn sie direkt (wie die Apostel) oder indirekt (durch Hörensagen) Zeugen der Himmelfahrt Jesu sein werden. Dann müssen sie das Wunder seiner Auferstehung von den Toten anerkennen und daraus schließen, daß er sein Fleisch nicht als grobsinnliche Speise, als tote Materie angeboten hat, sondern als eine dem himmlischen Christus angehörende, also verklärte und vergeistigte Leiblichkeit. Nach dem fragenden ἐάν-Satz ist also etwa zu ergänzen: „habt ihr auch dann noch einen Grund zum Ärgernis?" Ergänzungen wie: „dann wird euer Ärgernis noch viel größer sein", sind innerlich unmöglich; die Himmelfahrt Jesu — von ihr und nicht vom Abschiednehmen Jesu ist die Rede — kann keine Steige-
63 rung des Ärgernisses bedeuten. Auf die erhöhte Daseinsweise seines Fleisches weist Jesus auch hin, indem er den Gegnern zugibt, daß die Materie des Fleisches als solche freilich keinen geistigen, religiösen Nutzen stiften (geschweige denn Leben vermitteln) kann. Es darf nicht totes, sondern muß lebendiges, beseeltes Fleisch sein. Das Pneuma, d. h. hier ein geistiger Bestandteil, eine Seele muß dabei sein, so wie der erste Mensch auch nur ein Lebewesen wurde, indem Gott dem aus der Erde gebildeten Leib eine Seele einhauchte. Die Auferstehung Jesu, die in seiner Himmelfahrt voll erkannt wurde (θεωρῆτε Vers 62), hat seinem in den Tod gegebenen Leibe dieses pneumatische Leben verliehen, also ist die verlangte Kommunion eine Vereinigung mit dieser pneumatischen Leiblichkeit und die Rede Jesu war „Geist und Leben", d. h. bot den Gläubigen ein Mittel dar, durch das sie sich selbst geistiges
64 Dasein und ewiges Leben erwerben konnten. Jesus gab sich aber bei dieser an sich zwingenden Darlegung nicht der Hoffnung hin, die Gegner alle zu überzeugen und ihr Ärgernis zu beseitigen. Er machte sogar öffentlich auf das Vorhandensein „einiger" Ungläu-

bigen unter seinen bisherigen Anhängern aufmerksam und der Evangelist sieht in dieser Äußerung die Bekundung der Jesus eigenen Herzenskenntnis. Jesus ist nicht etwa betrogen und enttäuscht worden, sondern war sich von vornherein (*ἀπ' ἀρχῆς* seit er Jünger und Anhänger um sich scharte) klar über solche Mißerfolge. Ja, auch die Existenz eines Verräters unter den Zwölf (vgl. Vers 70 f) wußte er genau. Daß es nicht damit getan ist, daß sich einer 65
äußerlich oder nur zeitweise Jesus anschließt, hatte Jesus damals noch offen erklärt, indem er auf die Prädestinationstexte (Vers 37 und 44 f) zurückverwies. Die ungläubigen Anhänger waren also zu Jesus gekommen, ohne daß sie der Vater zu Jüngern Jesu vorausbestimmt hatte. Durch diese indirekte Entlarvung wurde 66
der Bruch mit den „Ungläubigen" wohl noch beschleunigt. Während sie bisher sich Jesus sogar so eng angeschlossen hatten, daß sie ihn (wenigstens zeitweise) auf seinen Wegen begleiteten (*μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν*), trennten sie sich von ihm und lebten so, wie sie früher als Juden gelebt hatten. Es waren derer, die so wieder „rückwärts gegangen waren", sogar „viele".

Dieser große Abfall von Anhängern veranlaßte Jesus auch, 67
dem engsten Kreise seiner Jünger, „den zwölf" (Aposteln; Jo setzt also die von den Syn berichtete Apostelwahl als bekannt voraus) gewissermaßen die Vertrauensfrage zu stellen; sie sollten ihm sagen, ob auch sie ihren Meister verlassen wollen. Das wird nicht unmittelbar nach der eucharistischen Rede, aber auch nicht längere Zeit nach ihr geschehen sein. Die Antwort gibt wieder im Namen 68
aller Apostel „Simon Petrus". Er versichert dem „Herrn" ihre Treue. Sie wüßten keinen religiösen Führer, dem sie sich anschließen könnten; von Jesus allein hören sie eine Lehre, die ihnen wahres Leben verkündet und vermittelt (vgl. Vers 63). Auch 69
fügt Petrus ein Bekenntnis zur Messianität Jesu bei: *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* = der Heilige Gottes *κατ' ἐξοχήν*, der sehnlichst erwartete große Heilige (der z. B. „Aaron, den Heiligen Jahwes" Ps 106, 16 übertrifft), also wie Mk 1, 24 < der Messias. Diese Wahrheit bildet den Inhalt ihres feststehenden Glaubens (*πεπιστεύκαμεν*), ist aber auch Ergebnis ihres vernunftgemäßen Erkennens (*ἐγνώκαμεν*). Die Jünger halten also im Gegensatz zu den Abgefallenen (darum *ἡμεῖς*) an der schon früher gewonnenen und öfter bekannten Überzeugung von der Messianität fest. Daß damit auch Christi Gottsohnschaft, die nach Mt 14, 33 kurz vorher von den Aposteln im Schiffe bekannt worden war (s. oben § 124), den Inhalt ihres Glaubens bildete, ist gerade im Zusammenhang des Jo-Ev, wo Jesus sich so oft als Gottes Sohn offenbart,

zweifellos. Messias und Gottessohn waren für die Apostel und auch für das Urchristentum noch nicht die streng geschiedenen Begriffe, die die heutige theologische Spekulation vielfach daraus gemacht hat. Durch dieses Bekenntnis hatten die Jünger wieder eine Versuchung, wie sie der Abfall vieler sicher bedeutete, siegreich überwunden. Es ist aber durchaus verständlich, wenn solche Bekenntnisse auch bei späteren ähnlichen Gelegenheiten von den Jüngern wiederholt wurden, wie z. B. nach Mk 8, 29 + bei Caesarea Philippi, so daß dieses syn Messiasbekenntnis nicht als Einwand gegen die Geschichtlichkeit des johanneischen verwendet werden darf.

70 Der Evangelist, der auf das Thema Glaube und Unglaube besonders achtet, konnte aber diesen Höhepunkt im Jüngerleben nicht erwähnen, ohne auch zu berichten, daß ihre damalige Freude durch eine tieftraurige Erklärung Jesu beeinträchtigt wurde: Obwohl Jesus selbst (ἐγώ) die Apostelwahl (s. § 76) vollzogen hat, befindet sich doch unter ihnen einer, der so schlecht ist, daß er den
71 Namen „Teufel" verdient. Erklärend fügt der Evangelist auf Grund der später gewonnenen Erkenntnisse bei, daß damit der künftige Überlieferer Jesu, der Apostel Judas gemeint (ἔλεγεν) gewesen sei. Vgl. über ihn § 76 Schluß. Hier ist er Simons (Sohn) genannt und dieser wird als der „Mann aus Karioth" bezeichnet. Die besondere Schrecklichkeit dieses Verrates wird durch die Schlußworte: „der (doch) einer aus den Zwölfen war" den Lesern zum Bewußtsein gebracht. —

Die Kapitel 5 und 6 des Jo-Ev hatten den Zweck, zu zeigen, wie sich Jesus in Jerusalem und Galiläa als der von Gott gesandte Spender ewigen Lebens geoffenbart hat.

Inhaltsverzeichnis zu Heft 4/6.

Seite

7. Teil. Konflikte mit den Juden 3
§ 87. Die Heilung am Bethesdateiche 3
§ 88. Das Ährenraufen am Sabbat 15
§ 89. Die Heilung einer kranken Hand am Sabbat . . 18
§ 90. Zulauf zu Jesus am See Genesareth 19
§ 91. Der Jüngling von Nain 21
§ 92. Die Salbung durch die Sünderin 22
§ 93. Die dienenden Frauen . 25
§ 94. Falsche Urteile über Jesus 26
§ 95. Jesu Verteidigung gegen den Vorwurf des Satanismus 28
§ 96. Jesu Ablehnung eines Zeichens 32
§ 97. Die Vergleichung mit erneuter Besessenheit . . 34
§ 98. Jesu wahre Verwandte . 35

8. Teil. Gleichnisreden Jesu 36
§ 99. Der Begriff der Parabel 36
§ 100. Das Gleichnis vom Säemann 37
§ 101. Der Zweck der Parabelreden 39
§ 102. Selige Augenzeugen . . 41
§ 103. Deutung des Gleichnisses vom Säemann 42
§ 104. Die Jünger sollen in der Öffentlichkeit wirken . . 43
§ 105. Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat . 44
§ 106. Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen 45

Seite

§ 107. Das Gleichnis vom Senfkorn 46
§ 108. Das Gleichnis vom Sauerteig 46
§ 109. Jesus als Gleichnisredner 47
§ 110. Deutung des Gleichnisses vom Unkraut 48
§ 111. Das Gleichnis vom Schatz 48
§ 112. Das Gleichnis von der Perle 49
§ 113. Das Gleichnis vom Fischnetz 49
§ 114. Die Vergleichung mit dem Hausvater 50

9. Teil. Weitere Wunder Jesu 51
§ 115. Die Stillung des Seesturms 51
§ 116. Die Dämonenaustreibung bei Gergesa 52
§ 117. Die Tochter des Jairus und die blutflüssige Frau 56
§ 118. Die Heilung zweier Blinden 59
§ 119. Die Heilung eines stummen Besessenen 60
§ 120. Die Verwerfung Jesu in Nazareth 60
§ 121. Das Urteil des Herodes über Jesus 64
§ 122. Die Enthauptung Johannes des Täufers . . . 65
§ 123. Die wunderbare Speisung der Fünftausend . . . 69
§ 124. Das Wandeln auf dem See 74
§ 125. Krankenheilungen in und um Gennesar 78
§ 126. Die eucharistische Rede in Kapharnaum 78

Biblische Zeitfragen.

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. 2,—
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. 2,—
3./4. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 3. Aufl. 4,—
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 4,—
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. 2,—
8./9. Dr. Paul Karge (Jerusalem), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 4,—
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. 2,—
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. 2,—
12. Dr. F. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. 2,—

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. 2,—
2. Derselbe, Kirche und Papsttum – eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. 1,80
3./4. P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland. 4,—
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. 2,—
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 4,—
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. 1,80
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. 1,80
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 2,—
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 4,—

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. 2,—
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. 1,80
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. 2,—
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 4,—
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A.T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 4,—
8. Dr. J. Rohr (Straßburg), Griechentum und Christentum. 1,80
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 4,—
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 4,—

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 4,—
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. 1,80
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 4,—
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 4,—
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. 1,80
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 4,—
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 4,—

Siebente Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 4,—
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. 1,80
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. 1,80

5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. 1,80
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. 2,—
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 4,—
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. 1,80
10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. 2,—
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 4,—

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 4,—
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. 4,—
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 4,—
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 4,—
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl. 6,-
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. 2,—
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. 1,80

Neunte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 4,—
3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. 4,—
5./6. Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung 4,—
7./9. Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament 5,—
10./12. Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient 5,—

Zehnte Folge (1./2. Auflage).

1./3. Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage. 6,—
4./6. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten. 7,50
7./8. Dr. P. Heinisch, Das „Wort" im AT und im Alten Orient.
9./10. Dr. J. Rohr, Soziale Frage und Neues Testament.
11./12. Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt cp. 8–9.

Für die nächsten Folgen sind bis jetzt folgende Beiträge zugesagt:
Dr. F. Dölger, Der Heilige Geist im Neuen Testament.
Dr. M. v. Faulhaber, Erzbischof von München-Freising, Die Psalmen.
Ders., Die Bibel, die Königin der Weltliteratur.
Dr. J. Göttsberger, Der Prophet Ezechiel.
Dr. J. Hehn, Das israelitische Prophetentum.
Dr. P. Heinisch, Der Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament.
Dr. Al. Hudal, Die Sklaverei im Alten Testament.
Dr. Paul Karge, Forschungen und Ausgrabungen im alten Jerusalem.
Dr. F. X. Kugler S. J., Geist und Gestalt der babylonischen Religion.
Dr. Friedrich Maier, Der Text des Neuen Testaments.
Dr. A. Musil (Wien), Biblisches aus Nordarabien.
Dr. J. Nikel, Der Talmud, seine Entstehung, sein Inhalt und seine Autorität.
Ders., Der Kodex Hammurabi u. d. bürgerl. Gesetzgebung Israels (i. V.).
Dr. P. Rießler, Die ältesten Schriftpropheten.
Dr. J. Rohr, Die Rechtfertigung im Neuen Testament (i. V.).
Ders., Das Gebet im Neuen Testament.
Dr. A. Sanda, Die nordsemitischen Inschriften und die Bibel.
Dr. B. Vandenhoff (Münster), Ehe und Familie bei den Hebräern.

Sämtliche Preise freibleibend.

Münster i. W. **Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.**